

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE FARMACIA



**TESIS DOCTORAL**

**ENCRUCIJADAS DE LA FILOSOFÍA**

**Algunas dificultades sobre las nociones de trascendentalidad y normatividad en epistemología  
y filosofía política contemporáneas**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA**

**PRESENTADA POR**

**Isabel G. Gamero Cabrera**

Directora

Ángeles Jiménez Perona

**Madrid, 2014**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

## ENCRUCIJADAS DE LA FILOSOFÍA

Algunas dificultades sobre las nociones de trascendentalidad  
y normatividad en epistemología y filosofía política  
contemporáneas

Tesis doctoral

Isabel G. Gamero Cabrera

Directora: Ángeles Jiménez Perona

2014



## Encrucijadas de la filosofía

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión. En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.

Lo correcto en este caso es decir: se resuelven problemas (se apartan dificultades), no *un único* problema.

El malestar en filosofía surge cuando los filósofos la entienden mal, la contemplan mal, como si estuviera dividida en (infinitas) líneas rectas, en vez de en una secuencia (finita) de encrucijadas. Este cambio de percepción crea una dificultad *enorme*. Intentamos abarcar estas líneas infinitas y nos quejamos de que no se puede hacer paso por paso. Por supuesto que no se puede, si cada paso se entiende como como una línea infinita. Pero podría hacerse si estos se entienden como encrucijadas concretas. - Pero entonces, nunca llegaremos al final!. Por supuesto que no, porque hay final”

(Wittgenstein, BT §92, TS 213, 431-432,  
enero de 1932)



# ÍNDICE

**Resumen / Abstract** (pág. 1)

∞

## INTRODUCCIÓN

**A. PRESENTACIÓN: CONTENIDOS Y ESTRUCTURA** (pág. 3)/  
**B. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, DE TRADUCCIÓN Y CITACIÓN**  
(pág. 5) / **C. ACLARACIONES CONCEPTUALES:** (pág. 9); **C.1** Argumentos y  
consideraciones trascendentales (pág. 9)/**C.2** Algunas dificultades de la argumentación  
trascendental kantiana: **c.2.1** Las ideas de la razón pura como condición de posibilidad y  
límite del conocimiento (pág. 14); **c.2.2** El salto trascendente de la razón (pág.16); **c.2.3** Las  
dos acepciones del término “trascendental” (pág. 23)

## INTRODUCTION

**A. MAIN THEMES AND STRUCTURE** (pág. 27)//**B. METHODOLOGY,**  
**TRANSLATION AND QUOTATION SYSTEM** (pág 28)// **C. SOME**  
**CONCEPTUAL CLARIFICATIONS** (pág. 31)

∞

## PARTE I. LA POSTULACIÓN DEL JUEGO DE LENGUAJE TRASCENDENTAL EN LA OBRA DE KARL - OTTO APEL

(pág. 41)

**1. Comprensión antropológica del concepto de juego de lenguaje** (pág. 43)

**2. Desarrollo de la explicación de Apel** (pág. 47)

**2.1** Dimensión pragmático-hermenéutica: el *factum* del lenguaje (pág. 47)//

**2.2** Explicación cronológica y etológica de la adquisición de los juegos de lenguaje: el

*factum* del aprendizaje (pág. 52)//**2.3** Dimensión racional y reflexiva: el *factum* de la razón

y la posibilidad de la filosofía (pág. 56)//**2.4** Dimensión ética y normativa: el *factum* de la  
ética y la postulación de la comunidad ideal de comunicación (pág. 65)/

**2.4.1** Postulación de la comunidad ideal de comunicación como *factum* ético y

normativo (pág. 67)/ **2.4.2** Superación de distintos reduccionismos con la postulación

de una dimensión ética y comunicativa universal (pág. 71): **a.** Superación del

reduccionismo científico (pág. 72); **b.** Superación del reduccionismo político (pág. 75)/

**2.4.3** Ilustración hermenéutica, crítica de las ideologías y decisiones últimas (pág. 78)//

**2.5** Dimensión metafísica y trascendental: la realización de la comunidad ideal de comunicación (pág. 87)/**2.5.1** Respuesta de Apel a sus críticos y consolidación de la argumentación trascendental (pág. 88)/ **2.5.2** Culminación de la interpretación trascendental de Wittgenstein: el juego de lenguaje trascendental como realización de la comunidad ideal de comunicación (pág. 93)

### **3. Apuntes finales sobre la fundamentación de la ética del discurso y su aplicación a la comunidad real de comunicación (pág. 99)**

**a.** Parte A o ética de la intención (pág.105); **b.** Parte B o ética de la responsabilidad (pág.106)

∞

## **PARTE II. CRÍTICAS DE HABERMAS A APEL Y PROCESO DE DESTRASCENDENTALIZACIÓN DE LA RAZÓN COMUNICATIVA**

(pág.113)

### **4. El papel de la filosofía en la crítica de la realidad. El problema de la fundamentación (pág. 115)**

**4.1** Primeras críticas de Habermas a Apel: la imposibilidad de fundamentar la filosofía (pág. 115)//**4.2** Formulación de la pragmática universal, como un modo de superar las propuestas kantianas y apelsianas (pág. 121)

### **5. Sustitución de comunidad ideal de comunicación por la situación ideal de habla (pág. 131)**

**5.1** Críticas a Apel por los excesos idealizantes y normativos de su teoría y por confundir la dimensión real y la ideal de los procesos de comunicación (pág.132)//  
**5.2** Destrascendentalización de la idea de mundo y definición de la situación ideal de habla (pág. 135)//**5.3** Consideraciones finales sobre la utopía (pág. 147)

### **6. En torno a la filosofía del sujeto (pág.153)**

**6.1** Presentación del concepto: críticas de Habermas a (casi) toda la tradición filosófica que le precede por mantenerse dentro de este paradigma (pág.153)//**6.2** Recepción habermasiana de la obra de Wittgenstein: tránsito de la filosofía del sujeto del *Tractatus* a la comprensión pragmática e intersubjetiva de los juegos de lenguaje de las *Investigaciones* (pág. 158)//**6.3** Críticas a Apel en relación con la filosofía del sujeto (pág. 165)//  
**6.4** Cuestionamiento de la propuesta ética y política apelsiana (pág. 169)

### **7. Recapitulación sobre el sujeto, el papel de la filosofía y la razón comunicativa en la obra habermasiana (pág. 177)**

### **PARTE III. SOBRE LA POSIBLE PRESENCIA DE RASGOS Y ARGUMENTACIONES TRASCENDENTES EN LA OBRA DE HABERMAS**

(pág. 187)

#### **8. Explicación del argumento *tu quoque* trascendental (pág. 191)**

#### **9. Rasgos trascendentales del concepto de racionalidad comunicativa (pág. 195)**

**9.1** La dimensión universal e inevitable del entendimiento (pág. 195) // **9.2** Explicación ontogenética y filogenética del desarrollo de la racionalidad comunicativa (pág. 201): **a.** Consideraciones sobre el desarrollo ontogenético “normal” de los hablantes, como origen de las competencias comunicativas (pág. 201); **b.** Consideraciones sobre el desarrollo filogenético (y posiblemente evolutivo) de las culturas, como origen de la racionalidad comunicativa (pág. 205) // **9.3** Carácter universal, imprescindible y normativo del acto de habla ilocucionario (pág. 209)

#### **10. Rasgos de la argumentación trascendental en la ética del discurso (pág. 219)**

**10.1** Conciencia moral y acción comunicativa (pág. 219) // **10.2** Aclaraciones a la ética del discurso (pág. 228) // **10.2.1** Giro pragmático y conexión con el mundo de la vida (pág. 228) // **10.2.2** Persistencia de consideraciones trascendentales en esta obra (pág. 236)

#### **11. Pragmatismo universal y aplicación de los conceptos habermasianos a la política (pág. 247)**

**11.1** Primeras críticas y autocríticas: la polémica Rorty – Habermas y dos nuevos conceptos de verdad (pág. 249) // **11.1.1** Descripción de las principales críticas de Rorty al pragmatismo habermasiano (pág. 249) // **11.1.2** Respuesta de Habermas a las críticas de Rorty (pág. 251) // **11.1.3** Dos nuevos (y problemáticos) conceptos de verdad (pág. 255) // **11.2** Vocación práctica de la teoría de Habermas. Un ejemplo de su propuesta política y más críticas a Rorty (pág. 259) // **11.3** Consideraciones trascendentales del pragmatismo universal (pág. 269) // **11.3.1** Argumentación trascendental y naturalista, vinculada a la ética e inherente a la especie humana (pág. 269) // **11.3.2** Una nueva interpretación trascendental de la obra del segundo Wittgenstein (pág. 273)

#### **12. Recapitulación sobre la presencia de rasgos y argumentaciones trascendentales en la obra de Habermas (pág. 283)**

**Uno:** *factum* innegable y sus condiciones de posibilidad (pág. 283); **Dos:** presencia del argumento trascendental (pág. 286); **Tres:** teoría en dos niveles, horizonte regulativo y posible salto trascendente de la razón (pág. 287)



## PARTE IV. CRÍTICAS A LA PROPUESTA HABERMASIANA

(pág. 293)

### 13. Teoría: las cinco o seis versiones de la situación ideal de habla y sus dificultades (pág. 293)

**Uno:** Modelo ideal de comunicación (pág. 294)/

**Dos y tres:** Condición de posibilidad (pág. 303); **a.** Condición de posibilidad de la comunicación (pág. 304); **b.** Condición de posibilidad del entendimiento (pág. 306)/

**Cuatro:** Aprendizaje, desarrollo de competencias y contrafacticidad (pág. 312)/

**Excurso:** Versión naturalista y sensible al contexto de la situación ideal de habla. El trascendentalismo débil de Seyla Benhabib (pág. 321)/

**Cinco:** Pragmatismo, naturalismo y racionalidad (¿sin trascendencia?) (pág. 329)/

**Dialéctica de la razón comunicativa:** problemas y dificultades relativos a la argumentación trascendental en la obra de Habermas, incluso en la comprensión pragmática y naturalista, y otra versión más (sexta y última) de la situación ideal de habla (pág. 331)/ **Seis:** La situación ideal de habla como reino de los fines (pág. 337);

**a.** Interpretación optimista y esperanzada de Muguerza (pág. 337); **b.** Interpretación pesimista y crítica de McCarthy: la teología de la acción comunicativa (pág. 339)/

**Crítica final:** La antinomia de la razón comunicativa (pág. 346)

### 14. Sobre el mundo de la vida (pág. 353)

**14.1** Primera aproximación al concepto (pág. 353)/

**14.2** Las tres versiones del mundo de la vida y algunos de sus problemas (pág. 355)/

**Uno:** Comprensión fenomenológica (pág. 355)/

**Dos:** Giro pragmático a partir del concepto de certeza de Wittgenstein (pág. 357); **a.** Las certezas del sentido común (pág. 357); **b.** Cosmovisión y holismo. Las certezas como estructura (o incluso) como fundamento (pág. 365); **c.** Límites porosos, difusos y cambiantes. El factor temporal y sus consecuencias para la política (pág. 368)/

**Tres:** Comprensión sociológica y sistémica: el mundo de la vida como articulador de la sociedad (pág. 374); **a.** Diagnóstico de las patologías de la modernidad: la colonización del mundo de la vida (pág. 374); **b.** Propuesta de solución: reivindicación de la racionalidad comunicativa como dimensión ineludible de todos los discursos humanos (pág. 377)//

**14.3** Principales críticas que ha recibido el concepto de mundo de la vida (pág. 379)/

**14.3.1** Persistencia de la fenomenología y de la filosofía del sujeto (pág. 380)/**14.3.2** La reificación del mundo de la vida (pág. 383)/**14.3.3** Críticas a la aproblematicidad del mundo de la vida desde una perspectiva feminista (pág. 390)

## **15. Críticas inspiradas en la obra de Wittgenstein: el idealismo acrítico y el realismo trascendental de Jürgen Habermas (pág. 395)**

**15.1** La imagen ontológica del lenguaje que mantiene cautivo a Habermas (pág. 395)//

**15.2** La ilusión racionalista de Habermas vs el carácter no fundamentado de las certezas (pág. 398)//**15.3** Críticas al horizonte de consenso ideal y normativo (pág. 404)/**15.3.1**

El argumento en oposición al juego de lenguaje privado trasladado a la sociedad

(pág. 404)/**15.3.2** ¡Vuelta al suelo duro! (pág. 409)//**15.4** Recapitulación de estas críticas y extensión a la obra de Apel (pág. 416)

∞

## **CODA: SOBRE LAS DIFICULTADES DE INTERPRETAR LA OBRA DE WITTGENSTEIN**

**A.** Conflictos entre analíticos, continentales, resolutivos y mediterráneos (pág. 423)//

**B.** La interpretación antropológica y naturalista de las *Investigaciones* (pág. 432)// **C.** Un nuevo método (o métodos) de la filosofía del segundo Wittgenstein (pág. 437)//

**D.** Final (pág. 445)/

∞

## **RECAPITULACIÓN Y CIERRE (pág. 449) // CONCLUDING REMARKS (pág. 457)**

∞

## **AGRADECIMIENTOS (pág. 463)**

-----

**BIBLIOGRAFÍA:** I. Listado de abreviaturas y fuentes primarias //

II. Fuentes secundarias // III. Páginas *web* citadas

**ANEXO:** Textos del *Nachlass* y *Yellow Notebook* citados



## **Resumen**

El principal tema de esta tesis es un estudio de las propuestas neotranscendentalistas de Karl – Otto Apel, Jürgen Habermas y Seyla Benhabib, que se puede concretar en dos interrogantes: la pertinencia del mantenimiento de una argumentación de carácter trascendental y normativo en la filosofía del siglo XX y las dificultades que pueden surgir cuando esta forma de argumentar se aplica a ámbitos éticos y políticos. Las principales críticas que se dirigirán a los autores mencionados se inspiran en la filosofía pragmática y del lenguaje cotidiano del segundo Wittgenstein. Esta tesis se compone de cuatro partes: en la primera se explica la filosofía trascendental de Apel; en la segunda se detallan las críticas que Habermas realiza a Apel y se empieza a describir el proceso de destrascendentalización de trayectoria de Habermas. En la tercera nos preguntamos si pese a este proceso, aún persisten rasgos trascendentales en la filosofía de este autor. En la cuarta parte se describen distintas críticas que han recibido Apel y Habermas, y las propuestas de estos autores se comparan con la obra de Benhabib. En el último capítulo, las propuestas trascendentales de los autores citados se contrastan con una concepción menos idealista de la filosofía, inspirada en algunas interpretaciones de la obra tardía de Wittgenstein.

## **Abstract**

The main topic of this thesis is an analysis of the neotranscendentalist theories of Karl - Otto Apel, Jürgen Habermas and Seyla Benhabib. This analysis is focused on two interrelated questions: the suitability of maintaining transcendental and normative argumentations in the 20<sup>th</sup> century philosophy and the difficulties that can arise when these argumentations are applied to a political and ethical field. The main critics that I direct to the aforementioned authors are inspired in the pragmatic and everyday life philosophy of the later Wittgenstein. This thesis is composed of four different parts: in the first one the transcendental Apelian theory is explained. In the second part, some of the criticisms that Habermas directs at Apel are described and the Habermasian detranscendentalisation of philosophy is described. In the third part, it is considered whether, despite this process, Habermas' argumentation still retains some transcendental features. In the fourth part, I explain some of the criticisms that Habermas and Apel have received and Communicative Action Theory is compared with Benhabib's work. In the final chapter, the aforementioned theories are contrasted with an everyday and less idealist philosophy, which is inspired by some interpretations of the later Wittgenstein's work.



## INTRODUCCIÓN

“Lo difícil es encontrar el principio. O mejor: es difícil comenzar por el principio, sin retroceder más allá”  
(SC §471)

### A. PRESENTACIÓN: CONTENIDOS Y ESTRUCTURA

Bajo el título “Encrucijadas en filosofía” y el subtítulo: “algunas dificultades sobre las nociones de trascendentalidad y normatividad en epistemología y filosofía política contemporáneas”, en esta tesis doctoral se van a estudiar las propuestas neotranscendentalistas de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y Seyla Benhabib, con especial interés en dos aspectos concretos y vinculados entre sí: la pertinencia del mantenimiento de una argumentación trascendental, con pretensión de normatividad, en la filosofía de finales del siglo XX y en lo que llevamos de siglo XXI, así como las dificultades que pueden surgir cuando esta forma de argumentar se traslada de un ámbito epistemológico a otro ético y político.

En el trasfondo de esta tesis destaca la obra de Immanuel Kant, cuya filosofía trascendental ha sentado las bases para la formulación del concepto de racionalidad comunicativa, así de la ética del discurso, que resultan imprescindibles en la argumentación de los filósofos neotranscendentalistas. Debemos destacar, sin embargo, que ésta no es una tesis sobre el filósofo de Königsberg; cabría decir más bien, que la obra kantiana constituye el punto de partida de esta investigación, en tanto ha inspirado a los teóricos del discurso, al proporcionarles una comprensión distinta de la razón humana, un nuevo vocabulario filosófico y nuevos procedimientos argumentativos, con pretensión de universalidad y normatividad; aunque, como veremos en las secciones siguientes, Kant no fuera el primero en utilizar la expresión “trascendental”, que procede del léxico escolástico<sup>1</sup>; ni mantuviera nunca, de modo explícito, un argumento trascendental que fue desarrollado en el siglo XX.

El que sí se puede entender como principal autor de referencia de esta tesis es Ludwig Wittgenstein, quien especialmente en su segunda etapa, inició una crítica muy intensa a cualquier pretensión de trascendentalidad y normatividad en filosofía, para recuperar, por el contrario, un uso práctico y cotidiano del lenguaje. Esta crítica ha sido recuperada por numerosos filósofos contemporáneos para problematizar las propuestas

---

<sup>1</sup> La primera vez que se tiene constancia del uso de este término es en el siglo XIV, en la obra del escotista Francisco de Meyronnes, para designar ciertas propiedades que sin estar incluidas en un concepto se siguen de él de modo necesario (Moya, “Trascendental”, *Diccionario Espasa de Filosofía*)

de los teóricos del discurso, como veremos a lo largo de este trabajo. Pero, por otro lado, debemos destacar que los teóricos del discurso también han partido de ciertos elementos de la obra de Wittgenstein para la definición de sus propuestas neotranscendentales, en lo que va a suponer uno de los temas más complejos de esta tesis doctoral y nos va a llevar a preguntarnos si existen interpretaciones más o menos adecuadas de la obra del filósofo vienés.

Si hubiera que explicar el principal tema de esta tesis en una línea, cabría decir que en este escrito se contrastan, de modo crítico, las propuestas neotranscendentalistas de Apel, Habermas y Benhabib con distintas interpretaciones de la obra del segundo Wittgenstein, las cuales oscilan desde la reivindicación de una filosofía y un lenguaje cotidiano, hasta la definición de una filosofía idealista y cercana a la trascendentalidad.

Además, en algunos momentos de la tesis también se van a recuperar algunos contenidos de la obra de G. W. F. Hegel, ya que sus críticas a la filosofía kantiana serán retomadas por Habermas y Benhabib para problematizar las tesis de Apel y redefinir sus propias propuestas trascendentales.

El desarrollo de la tesis seguirá un orden cronológico, atento al desarrollo de la argumentación de los autores citados y a las críticas que han ido recibiendo. Tras la introducción, habrá cuatro partes, compuestas de quince capítulos que se dividirán, a su vez, en lo que llamaremos indistintamente: “secciones”, “apartados” o “epígrafes”. En la primera parte, explicaremos la teoría de Karl-Otto Apel, con especial interés en su postulación del juego de lenguaje trascendental. En la segunda, describiremos las críticas que Habermas ha dirigido a su maestro por mantener una concepción excesiva de la argumentación trascendental y al mismo tiempo iremos detallando el proceso de destrascendentalización de Habermas. En la tercera nos preguntaremos si, pese al proceso mencionado, aún persisten rasgos trascendentales en la obra de este filósofo alemán. En la cuarta, se explicarán las principales críticas que ha recibido Habermas y se abrirá un excursus para comparar la propuesta habermasiana con la de Seyla Benhabib quien, aun influida por los teóricos del discurso, elabora su propuesta prescindiendo de consideraciones trascendentales. Por último, las teorías explicadas se contrastarán con una comprensión menos idealista de la filosofía, ajena a consideraciones trascendentales, e inspirada en la obra del segundo Wittgenstein; aunque debemos tener en cuenta que la propuesta de este autor también presenta dificultades cuando se aplica a un ámbito ético y político, como se explica en la coda.

## **B. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, DE TRADUCCIÓN Y CITACIÓN**

En este apartado, se describirán algunas de las decisiones metodológicas, de referencia o citación que he tenido que tomar durante el proceso de redacción de esta tesis, para conseguir ordenarla y facilitar su lectura.

La metodología seguida para el desarrollo de esta tesis doctoral es la habitual en la investigación del ámbito de las humanidades: búsqueda de un tema que resulte interesante para la comunidad filosófica; consulta exhaustiva de bibliografía y elaboración de numerosos manuscritos, en diálogo constante, sobre todo con la directora de la investigación, pero también con conocedores de la materia, en distintos seminarios, congresos y clases. El proceso de redacción de este escrito siempre estuvo acompañado por la discusión constante con distintos interlocutores y por la apertura de críticas y contracríticas, seguidas del desarrollo de nuevos argumentos hasta lograr alcanzar un punto de vista propio, abierto a nuevos cuestionamientos y que se pueda exponer en los foros más diversos, en contacto con otros temas de interés y actualidad.

Comencé la redacción de este escrito el verano de 2010, en Madrid y en castellano, utilizando las traducciones de los autores de referencia, con excepción de Wittgenstein, a quien casi siempre he leído en las ediciones bilingües alemán-castellano, así como de algunos textos de Benhabib, que no han sido traducidos hasta el momento<sup>2</sup>. Durante el primer año leí a los autores de referencia; poco a poco, a partir de 2011 empecé a consultar bibliografía secundaria en inglés, especialmente de los críticos de las propuestas de Apel y Habermas; así como numerosa literatura sobre las dificultades de interpretación de la obra de Wittgenstein. Descubrí entonces a Nigel Pleasants quien parte de la obra del pensador vienés para problematizar el uso de la argumentación trascendental en filosofía política y social en el siglo XX, en un tono crítico muy similar al de esta tesis. Contacté con este profesor y tuve la primera estancia de investigación con él, en la Universidad de Exeter, de febrero a mayo de 2012. Allí me acostumbré a consultar las ediciones inglesas de las obras de Apel, Habermas y Benhabib, así como de los autores críticos con estos tres filósofos. El verano de 2012 me trasladé a Austria (Viena y Kichberg) donde continué la redacción de la tesis y contrasté las versiones que había leído de los teóricos del discurso con las ediciones originales. Tras otra etapa en

---

<sup>2</sup> Se trata de "The Methodological Illusion of Modern Political Theory" y *Critique, Norm and Utopia*; (todas las traducciones de dos estos textos que se dan en la tesis están realizadas por I. G.)



Madrid, realicé la segunda estancia de investigación, en los Archivos de Wittgenstein (Bergen, Noruega) de mayo a julio de 2013, con Alois Pichler. Allí me acostumbré a utilizar el *Nachlass* (*The Bergen Electronic Edition*) para citar a este filósofo vienés. Tras otro verano en Austria, regresé de nuevo a Madrid, donde acabé esta tesis doctoral.

Dado este recorrido a través de distintos lugares y diferentes idiomas, he optado por citar las traducciones castellanas de los autores de referencia, cuando existen y considero que son adecuadas, ya que valoro muchísimo el trabajo de los traductores. Sin embargo, en ocasiones, las traducciones castellanas presentan problemas, como sucede en las páginas de la *Teoría de la acción comunicativa* donde Habermas describe el concepto de certeza wittgensteiniano o en las *Aclaraciones de la ética del discurso* cuya versión castellana generó una polémica que será descrita al inicio del epígrafe 11.2 de la tesis. En casos como los citados, acudo a la versión original y doy mi propia traducción del texto. Por otro lado, cuando no existen traducciones castellanas de las obras citadas, también doy mis propias traducciones y lo indico en nota al pie.

Unificar la citación de la obra de Wittgenstein fue complicado ya que los escritos de este autor están traducidos al castellano de forma fragmentaria y en ocasiones problemática. Cito las ediciones bilingües, castellano-español, de sus principales obras (*Tractatus*, *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza*) y cuando discrepo con la traducción, lo hago notar. Además he citado las traducciones castellanas, publicadas en Cátedra, de *Las observaciones sobre "La rama dorada de Frazer"*, de la *Conferencia sobre ética* (que impartió en inglés en 1930), y de las *Conversaciones sobre creencia religiosa* (apuntes de sus clases de 1938 en Cambridge), ya que las traducciones me resultaron más accesibles que las obras originales. Por otro lado, he dado mis propias traducciones de *Remarks of Philosophy of Psychology*, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, *Zettel* y *The Blue and the Brown Book*, por estar más acostumbrada a leer las ediciones bilingües inglés-alemán de estas obras, publicadas en Blackwell y por discrepar con las traducciones castellanas. También he traducido pasajes de *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*; obra, del período intermedio de Wittgenstein, conocida como "*The Yellow Notebook*", publicada en inglés como idioma original, que presenta bastante interés y no ha sido traducida al castellano.

La principal dificultad a la hora de citar a Wittgenstein surgió con el texto publicado en castellano en Austral y titulado *Cultura y Valor*, siguiendo el nombre de la traducción inglesa de esta obra, aunque en la versión original alemana el título fuera: "*Philosophische Bemerkungen*" ("Consideraciones filosóficas"). Este libro se compone de

fragmentos de los cuadernos de Wittgenstein, recopilados por von Wright y que se extienden desde finales de los años veinte hasta 1951 (año de la muerte del filósofo vienes). La traducción castellana de esta obra sigue a la primera edición inglesa, de 1984, en tanto ambas son desordenadas, fragmentarias, presentan omisiones y no atienden al contexto de cada aforismo. Este hecho fue corregido por Blackwell en 1991, cuando publicaron una versión revisada y completa de este texto; mientras que la traducción castellana aún no ha sido modificada. Me percaté de esto durante mi estancia en los Archivos de Wittgenstein y como consecuencia tuve que modificar bastantes citas de la tesis. Por ello, decidí dar mi propia traducción de los fragmentos de las "*Philosophische Bemerkungen*" que están en el *Nachlass*, aunque también daré la referencia a la edición castellana por si algún lector no tiene acceso a la versión original. Para las cartas de Wittgenstein he usado la edición de Suhrkamp, que incluye los textos en inglés y en alemán, dependiendo del idioma en que los escribiera el filósofo, y para el *Big Typescript* (primer intento de Wittgenstein, a inicios de los treinta, de recopilar sus reflexiones, como preparación de las *Investigaciones*) he recurrido al *Nachlass*. Todas las referencias esta edición se citan siguiendo la nomenclatura canónica de la Edición de Bergen: primero se alude al número del tomo en el que se encuentra la cita ('MS' si es un manuscrito y 'TS' si es una versión mecanografiada, por ejemplo: *Big Typescript* es 'TS312') y tras una coma, se da la página donde aparece la cita, además, si se conoce, la fecha de redacción entre paréntesis. Doy mi traducción de esos textos y también del pasaje citado de *The yellow book*, aunque en el anexo se dan los fragmentos originales.

Como puede observarse, en la tesis se dan dos tipos de citas distintas: las referencias a los autores principales están incluidas en el cuerpo del texto, entre paréntesis; mientras que las alusiones a la bibliografía secundaria se dan en nota al pie. Esta diferencia se debe a otra dificultad que surgió durante el proceso de redacción: el sistema *Harvard* (que incluye cada cita en el cuerpo del texto, identificando cada obra con una fecha concreta, seguida del número de página) no resultaba cómodo para citar la obra de Wittgenstein, ya que se podía limitar a la *Edición Electrónica de Bergen*, pero esto podía resultar poco accesible para el lector; o podía citar las distintas ediciones de sus libros, aunque al no estar unificadas, surgían problemas<sup>3</sup> para identificar cada obra con una fecha. Además, dependiendo de la obra, se cita el número de página o el aforismo,

---

<sup>3</sup> Por ejemplo: ¿debía citar la fecha de la primera edición alemana, inglesa o de las traducciones españolas?, ¿qué hacer con los manuscritos que han sido publicados en distintas versiones?

lo que también puede generar confusiones. Este sistema de citación también resultaba poco intuitivo con la obra de Habermas, quien tiene muchas publicaciones distintas cada año y había que numerarlas con el año de publicación, seguido de una letra; lo que creaba dificultades para saber qué fecha se correspondía con cada obra.

Por estos dos motivos, en la mitad del proceso de redacción, decidí citar a todos los autores mediante notas al pie, pero entonces me vi abrumada por una ingente cantidad de notas que superaban con creces el número de páginas de la tesis y traían dificultades tanto técnicas (el procesador de textos comenzó a fallar) como de presentación (algunas páginas tenían más notas al pie que cuerpo de texto, algunas notas eran tan largas se pasaban a la página siguiente...). Para evitar estas dificultades y tras consultarlo con la directora, finalmente decidimos que las obras de los autores principales (Kant, Wittgenstein, Apel, Habermas y Benhabib) serían citadas en el cuerpo del texto, entre paréntesis, con una abreviatura correspondiente al título de cada obra<sup>4</sup>. En las obras de Apel, Habermas y Benhabib, la abreviatura va seguida de dos puntos y del número de página correspondiente, siguiendo el método de citación que Juan Carlos Velasco utiliza en sus libros sobre Habermas. Para citar a Kant, doy la abreviatura de cada libro, seguida de la referencia canónica de la *Crítica de la razón pura*, de la *Crítica de la razón práctica* y del *Opus Postumum*; mientras que en las demás obras aludidas, cito la paginación de la edición castellana consultada. Por último, he seguido el procedimiento habitual de citación de la obra de Wittgenstein: dar la abreviatura de cada obra, seguida del símbolo: '§' y del número de aforismo citado o de dos puntos y la página citada, cuando el texto está paginado. Tan sólo cito al pie las alusiones al *Nachlass*, así como en los casos donde la cita requiere un matiz o comentario adicional.

Todas las referencias a los autores secundarios se dan a pie de página, siguiendo el procedimiento habitual y se recogen en la segunda parte de la bibliografía, donde sólo se encuentran las obras citadas. En estos casos, cito (y traduzco cuando es necesario) las obras que he consultado, con independencia de que existan o no traducciones en castellano. En ocasiones, en nota al pie se da la versión original del pasaje original, por considerarlo de interés o para reforzar la argumentación presentada.

Entendiendo que esta forma mixta de citación no es habitual, nos ha parecido la más adecuada para facilitar la lectura de esta tesis doctoral.

---

<sup>4</sup> El listado de estas abreviaturas y la referencia completa a cada obra puede consultarse en la primera parte de la bibliografía, donde los autores están ordenados cronológicamente, siguiendo el desarrollo de esta tesis doctoral.

## C. ACLARACIONES CONCEPTUALES

El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que se corresponde a una frase (que es su traducción), sin repetir justo esa frase. [(Aquí tenemos que ver con la solución kantiana del problema de la filosofía)] (CV §45; MS 110, 61)

En esta sección explicaremos las distintas acepciones y algunas de las dificultades del término “trascendental”<sup>5</sup>, como un modo de presentar los temas que trataremos en esta tesis. Para aclarar este término, partiremos de la obra kantiana y la pondremos en relación con las propuestas de los filósofos neotrascendentalistas. Esta explicación se compondrá de dos partes: en la primera (a) diferenciaremos entre “argumentos” y “rasgos” trascendentales; en la segunda (b) se problematizarán algunos temas de la obra kantiana, relacionados con las ideas de la razón y con el salto de una argumentación epistémica a una propuesta ética y política.

### c.1. Argumentos y consideraciones trascendentales

Aunque en este momento nos hayamos referido de modo genérico y sin matices al adjetivo “trascendental”, resulta conveniente delimitar los distintos significados de este término, así como las distintas formas en que se ha utilizado. En primer lugar, aclararemos los argumentos trascendentales, y a continuación los diferenciaremos de lo que hemos llamado “consideraciones” o “rasgos” trascendentales, que explicaremos a partir de la página 13 de esta misma sección.

Siguiendo por ejemplo a Isabel Cabrera, se entiende por “trascendental” aquel argumento que busca concluir condiciones *a priori*, universales y necesarias o imprescindibles, sin alternativas, ni excepciones, sobre la posibilidad de un cierto tipo de experiencia, conocimiento o lenguaje<sup>6</sup>. Esta definición tan amplia será matizada a lo largo de este trabajo, sin embargo, conviene tenerla en cuenta como punto de partida de la presente investigación.

---

<sup>5</sup> La primera aclaración relevante que debemos hacer es que “trascendental” es un adjetivo que puede acompañar a distintos sustantivos (como “pruebas”, “explicaciones” o “filosofía”) y adquirir distintos significados, como veremos en este trabajo. Para referirnos de modo abstracto a este término y sus distintos usos, emplearemos el sustantivo “trascendentalidad”. Por otro lado, el sustantivo “trascendencia” y el adjetivo “trascendente” designarán la postulación de un ámbito que supera la posibilidad de experiencia y conocimiento humano, con connotaciones teológicas.

<sup>6</sup> Cabrera, Argumentos trascendentales p. 7

Si nos remontamos a la obra kantiana, cabe destacar que este autor nunca utilizó literalmente la expresión “argumento trascendental”, que fue acuñada en el siglo XX<sup>7</sup>. Sin embargo, todo el corpus kantiano presenta una serie de argumentaciones dirigidas a fundamentar la necesidad y la universalidad del conocimiento humano, que pueden ser calificadas como “trascendentales” y pasamos a describir. En la primera *Crítica* el filósofo alemán utiliza tres expresiones distintas para nombrar estos procedimientos: “exposición”, “deducción” y “prueba”. Posteriormente las engloba bajo la denominación de “demostración trascendental” (KRV A727, B755). Pese a las diferencias entre estas formas de argumentar, todos presentan una estructura similar y están guiados por una misma pretensión demostrativa que pasamos a describir.

En primer lugar, Kant parte de un *factum* de la razón o hecho innegable, como la experiencia o el conocimiento humano. A partir de este reconocimiento, se remonta hacia las condiciones de posibilidad de estos hechos para tratar de explicarlos (KRV B40) y concluye que ninguno de ellos se daría, si no hubiera una conexión entre ellos y sus condiciones de posibilidad (KRV A783, B811).

Este recurso explicativo se da en la exposición trascendental del espacio y del tiempo (KRV B40 y B48), y vuelve a aparecer en la deducción de las categorías, donde Kant muestra cómo los conceptos puros del entendimiento son unas estructuras *a priori* que unifican y ordenan las intuiciones sensibles (KRV B117 *passim*). Por último, la prueba para la refutación del idealismo (en el sentido de escepticismo) presenta una argumentación similar, según la cual si los seres humanos tenemos experiencia interna, esto sólo puede deberse a que también tenemos experiencia externa de los objetos del mundo, que existen por separado, aunque no los podamos conocer (KRV B275). Ahora bien, estas condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento (ya sean espacio y tiempo, categorías o noumenos) son incognoscibles. Como bien es sabido, en su primera *Crítica*, este autor define a la filosofía como una disciplina negativa, dirigida a establecer los límites del conocimiento y que no se refiere a ningún objeto en sí, sino a nuestra forma de conocer (KRV B823).

Siguiendo la tesis empirista que aduce que el único origen posible del conocimiento son los contenidos recibidos por los sentidos, Kant aduce que no

---

<sup>7</sup> Según Robert Stern (*Transcendental Arguments and Scepticism* pp. 7- 8) el primer autor en emplear la expresión “argumento trascendental” fue Peirce en 1902, en el capítulo primero de “Elements of Logic”, que forma parte de *Minute Logic* (Segundo volumen de los *Collected Papers*, pp. 31 - 35). Dinda L. Gorlée, filósofa, semióloga y experta en este autor corroboró esta referencia.

podemos saber nada sobre estas condiciones de posibilidad (KRV A299). Pero por otro lado, para superar el escepticismo humeano y afirmar la validez universal y necesaria del conocimiento, tiene que postular las condiciones de posibilidad ya aludidas. Ahora bien, esto no implica que se puedan suponer de modo arbitrario cualesquiera condiciones de posibilidad o que éstas puedan ser entendidas como imaginaciones y quimeras variadas.

Según Kant, lo que diferencia el recurso argumentativo explicado de las demostraciones metafísicas y empíricas es que sólo la prueba o demostración trascendental muestra que existe una conexión directa e inmediata entre un contenido dado y su condición de posibilidad (KRV B40). Es decir, el conocimiento humano no se daría de modo unificado e igual para todos, si esta conexión no fuera un vínculo necesario según una regla universal (KRV B124). Como se aclara en la “Disciplina de la Razón Pura” (KRV A786, B814) lo que caracteriza a las demostraciones trascendentales es que aun partiendo del conocimiento empírico de los seres humanos, son unitarias y universales, esto es, sólo se da una prueba por concepto, ya que en caso contrario, las pruebas se multiplicarían y confundirían entre sí, sin que hubiera unidad en el conocimiento. Además, estas pruebas son inmediatas, directas y completamente indudables, puesto que si tuvieran muchos pasos y necesitaran de muchas explicaciones, podrían inducir a error y a confusión; lo cual, de nuevo, no es admisible porque va en contra del *factum* del conocimiento (KRV A791, B819).

Además, las distintas pruebas trascendentales presentan una misma estructura lógica que podemos explicar como un *modus tollens*, estricto y reforzado por la consideración de necesidad que este autor concede a su argumentación<sup>8</sup>. Según esta ley lógica: el carácter indudable del consecuente (la constatación del *factum* de la experiencia y del conocimiento humano) conduce de modo inmediato a la imposibilidad de negar el antecedente (espacio y tiempo, categorías y noumenos). Ahora bien, para superar la posible falacia del antecedente, Kant no aduce que podamos conocer estas condiciones de posibilidad, sino que su postulación resulta imprescindible e innegable, si se desea afirmar y validar de modo universal el conocimiento y la experiencia. Cabe observar que esta explicación kantiana toma la forma de una doble negación, sin alternativas y que se

---

<sup>8</sup> La referencia al *modus tollens* la encontramos en KRV A791, B819. Para Josep Blasco (“Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos trascendentales”, p. 204)., la formalización lógica correcta de este argumento sería:  $[\Box P \wedge (\neg Q \rightarrow \neg \Diamond P)] \rightarrow \Box Q$ . Donde ‘P’ es el *factum* del conocimiento y ‘Q’ su condición de posibilidad. El artículo citado resulta muy aclarador para comprender la estructura lógica de la argumentación trascendental. También puede consultarse la introducción de *Argumentos trascendentales* de Isabel Cabrera.

propone para afirmar la seguridad del conocimiento humano cuando éste es dudado o cuestionado por argumentos escépticos (o “idealistas”, como los denomina Kant). Es decir, tanto en la refutación del idealismo, como en la descripción de los límites de las hipótesis trascendentales de la razón (KRV A772, B800), Kant autoriza a esgrimir este tipo de argumentación para mostrar los errores de los planteamientos escépticos, sin que esto suponga que los humanos pueden conocer más allá de los límites establecidos.

A lo largo del siglo XX, los filósofos neotranscendentalistas ya mencionados, especialmente Apel y Habermas, han partido de esta forma de argumentación para asegurar la validez incuestionable, no ya de la experiencia y del conocimiento humano, sino de su capacidad de entendimiento mutuo, posibilitada por la racionalidad comunicativa. Estos autores afirman haber superado el solipsismo kantiano y las dificultades del sujeto trascendental al haber trasladado su argumentación de la primera persona del singular (el “yo pienso” que acompaña todas las representaciones, según Kant) a la primera persona del plural (cabría decir, el “nosotros comunicamos” en las sociedades humanas). Pese a esta actualización de la filosofía kantiana, Apel, Habermas, y en cierta medida Benhabib<sup>9</sup>, van a mantener recursos argumentativos similares a las demostraciones trascendentales que acabamos de explicar. Este hecho puede observarse tanto en la formulación apelsiana del *factum* del lenguaje y en la postulación de un imperativo categórico dirigido a la consecución de la comunidad ideal de comunicación (véanse los epígrafes 2.1 y 2.4 de esta tesis), como en el argumento “*tu quoque* trascendental”, desarrollado por Habermas y que será descrito en el capítulo octavo de la tesis. Estos autores mantienen que si los seres humanos se entienden (lo que llegan a denominar el “*factum* de la comunicación” y consideran innegable), esto sólo resulta posible porque existen ciertas condiciones de posibilidad, necesarias, universales e innegables, como las pretensiones de validez del discurso y la racionalidad comunicativa. Según su argumentación, estas condiciones no se pueden negar, a no ser que se cometan contradicciones performativas; es decir, Apel y Habermas aducen que no es posible que un sujeto se exprese con sentido y pretenda ser comprendido, si al mismo tiempo cuestiona el concepto de racionalidad comunicativa que ellos proponen, que se convierte en la condición de posibilidad innegable de la comprensión humana.

---

<sup>9</sup> Aunque Benhabib sea continuadora de los teóricos del discurso, debemos matizar bastante la adscripción de esta autora a la filosofía trascendental, ya que debilita y prácticamente elimina cualquier consideración trascendental en su obra, como veremos en el capítulo decimocuarto.

A continuación, podemos pasar a describir los “rasgos” o “consideraciones” trascendentales<sup>10</sup>. Como veremos, especialmente en la cuarta parte de esta tesis, los teóricos del discurso han recibido numerosas críticas por el carácter abstracto y en ocasiones contraintuitivo de su argumentación, que parece deberse a un exceso de idealismo<sup>11</sup> y donde además se percibe la enorme influencia que han recibido de la filosofía kantiana. Ante estas objeciones, estos autores han debilitado y matizado sus propuestas, llegando incluso a prescindir del recurso a la argumentación trascendental. Ahora bien, y como veremos en el capítulo decimotercero de la tesis, en sus propuestas aún persisten ciertos rasgos o consideraciones trascendentales, como el reconocimiento del carácter sin excepciones, necesario, universal o imprescindible de cierto hecho; la constatación de distintos *facta* de la razón, la postulación de condiciones de posibilidad innegables o el argumentos que toman la forma de una doble negación.

Los filósofos neotranscendentalistas ya citados parecen haber renunciado a la posibilidad de definir una prueba que muestre de modo definitivo e indudable la validez de su teoría, pero siguen manteniendo ciertas consideraciones innegables sobre la racionalidad comunicativa humana, no tanto porque lo hayan probado o demostrado de modo teórico; sino porque no encuentran alternativas a la explicación que ellos dan (o porque consideran que las alternativas son insostenibles). En este sentido llegan a sostener que estas condiciones innegables dependen de la propia naturaleza humana o del desarrollo de unas competencias comunicativas que se dan en “condiciones normales”<sup>12</sup>, con independencia de lo que argumenten los teóricos. Esta explicación es característica del giro pragmático y naturalista de Habermas, que describiremos en el capítulo duodécimo de esta tesis y que problematizaremos en las secciones finales del decimocuarto (véase el epígrafe titulado: “la dialéctica de la razón comunicativa”, páginas 331 y siguientes de este trabajo).

---

<sup>10</sup> En este trabajo emplearé como sinónimos las expresiones “rasgos” y “consideraciones”. Ambas son traducciones de “*feature*”, que es el término utilizado por Mark Sacks para explicar la argumentación habermasiana y diferenciarla de la kantiana, como veremos en el epígrafe 11.3.2 de la tesis y puede leerse en su artículo: “Transcendental Constraints y Transcendental Features”.

<sup>11</sup> En la tesis se utilizará este término para describir la crítica dirigida al mantenimiento de concepciones ideales (cabría decir, con matices, platónicas) que se apartan de la realidad humana, siguiendo por ejemplo la consideración wittgensteiniana de que la pureza cristalina de la lógica es una exigencia excesiva que nos aleja de los usos cotidianos del lenguaje (IF §107). Cuando signifique algo distinto se indicará el cambio de acepción, como se ha hecho en la referencia a la refutación kantiana del idealismo.

<sup>12</sup> Problematicaremos la comprensión que Habermas tiene de las “condiciones normales” en el epígrafe 9.2 de la tesis (páginas 201 y siguientes).



En la sección siguiente, continuaremos detallando algunas dificultades de la argumentación trascendental kantiana a las que han de hacer frente los teóricos del discurso. Separaremos esta sección en tres apartados diferentes: en el primero (c.2.1, página 14) se describen las ideas de la razón y los problemas de la parte dialéctica de la *Crítica de la razón pura*; en el segundo (c.2.2, página 16) se detalla el salto argumentativo que lleva a cabo Kant cuando postula las ideas como un horizonte de unidad, necesario para su argumentación ética y política; y en el tercero (c.2.3, página 23), se recopilan y aclaran los distintos sentidos del término “trascendental”.

## **c.2. Algunas dificultades de la argumentación trascendental kantiana**

### **c.2.1 Las ideas de la razón pura como condición de posibilidad y límite del conocimiento**

En este apartado se van a describir algunas de las dificultades de la propuesta trascendental kantiana por dos motivos relacionados entre sí: en primer lugar porque este autor comienza a explicar y a dotar de contenido (de bastante carácter ético) a las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, superando el límite epistemológico ya aludido. En segundo lugar, porque traslada la argumentación trascendental de un ámbito epistémico a uno ético y político. Estos problemas empiezan a darse en la parte dialéctica de la *Crítica de la razón pura*, en relación con las ideas de la razón, como pasamos a aclarar.

Del mismo modo que según la exposición trascendental del espacio y del tiempo, los seres humanos no podían recibir y ordenar las intuiciones sensibles, si no se postulaba una estructura espacio-temporal unificada y así como según la deducción de las categorías, tampoco se podían conocer ni ordenar los conceptos del entendimiento, si no se postulaba la estructura de las categorías; según Kant, en el ámbito de la razón pura se han de postular tres conceptos incognoscibles y problemáticos que conllevan una noción de completud y totalidad y facilitan el desarrollo del conocimiento humano. Se trata de la idea de sujeto o aquella una unidad absoluta que no es predicado de nada más; de la idea de mundo o totalidad de las condiciones que permiten un fenómeno dado; y por último, de la idea de dios o ideal de la razón pura, correspondiente a un agregado perfecto y completo, al que no le falta ninguna parte, que también es definido como la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad (KRV B380).

Las ideas son conceptos necesarios que no se corresponden con ningún objeto perceptible por los sentidos (KRV B380). Ahora bien, pese a ser incognoscibles, según Kant, los seres humanos podemos tener un concepto problemático de ellas (KRV B397) ya que entendemos esta noción de unidad y completud, aunque sea como una noción sin contenido, que no significa nada. Entonces, dado que las ideas no se pueden obtener por conocimiento empírico y pese a todo, las tenemos, según Kant, sólo pueden ser una proyección del uso hipotético de la razón, que queda autorizada porque facilita el conocimiento humano (KRV A647, B675). Es decir, las ideas son irrealizables e incognoscibles, pero su postulación resulta imprescindible (KRV A568, B596).

Esta postulación es una condición indispensable, sin excepciones, así como una exigencia de la razón que “determina *a priori* su conocimiento y lo proclama como necesario” (KRV B389). Es decir, la postulación de las ideas supone otro ejemplo de la explicación trascendental que explicamos en el apartado anterior; aunque a diferencia de la exposición trascendental del espacio y del tiempo y de la deducción de las categorías, en este caso, Kant niega, en un primer momento, que las ideas puedan ser mostradas por medio de pruebas trascendentales. Esto se debe a que cuando se intentan probar estos objetos problemáticos, se dan usos dialécticos y trascendentes de la razón, como puede leerse en la refutación de las pruebas para mostrar la existencia de dios y en la descripción de las antinomias en las que se enreda la razón cuando investiga tales ideas.

No obstante, en un segundo momento, aún en la *Crítica de la razón pura*, Kant aduce que aunque no sea posible una deducción objetiva de las ideas, sí que se puede llevar a cabo una “derivación subjetiva” de las mismas a partir de la naturaleza de la razón (KRV A336, B393). Este cambio de postura se debe a un intento de reforzar y validar las ideas, como respuesta a las dudas escépticas que las cuestionan. Para evitar que las ideas de la razón sean “meros productos vacíos” que cualquiera pueda inventar a su libre arbitrio y si, además, se entienden que éstas han de tener validez objetiva para afianzar el conocimiento humano, entonces según Kant, ha de ser posible realizar una deducción de las ideas (KRV A670, B698), no tanto para mostrar su existencia, sino para mantener un uso regulador de la razón que oriente el desarrollo del conocimiento (KRV A644, B672). Según esta argumentación, para que se den avances en el conocimiento, hay que suponer que tiene unidad (o incluso, al contrario: si se supone que existe tal unidad, como consecuencia, el conocimiento avanza). Como cabe observar, esta explicación presenta una cierta circularidad, que ha sido criticada por

numerosos autores, el primero de ellos, Hegel<sup>13</sup>; dificultad que, como veremos en la tesis, vuelve a darse en la filosofía habermasiana y apelsiana.

En conclusión, según Kant, las ideas se deben entender como los “principios reguladores de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico”, nunca como “principios constitutivos” (KRV A671, B699). Resulta claro de este modo que para este filósofo la investigación trascendental no se refiere a los objetos (es decir, a las ideas que son incognoscibles), sino a nuestro modo de conocerlos, en cuanto ha de ser posible *a priori* (KRV A12, B26). Ahora bien, como veremos a continuación, cuando comienza a argumentar en un ámbito ético, Kant supera este límite impuesto a la razón y el término “trascendental” adquiere más significado de lo que en un primer momento su propia argumentación permitía, como por ejemplo ha criticado Patricia Kitcher<sup>14</sup>.

### **c.2.2 El salto trascendente de la razón**

La postulación de las ideas de la razón supone una de las dificultades de la obra kantiana que más nos va a interesar para el desarrollo de críticas en esta tesis doctoral, ya que cuando el filósofo alemán se refiere a estos conceptos, los describe más de lo que los límites epistémicos establecidos por su teoría permitían y les dota de un contenido concreto, de marcado carácter ético (e incluso, más adelante, político). Es decir, en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica* y en sus últimos textos sobre política y filosofía de la historia<sup>15</sup>, Kant continúa manteniendo que resulta necesario postular las ideas de la razón por sus efectos positivos, ya no sólo para el avance del conocimiento humano, sino también para conseguir una ley moral universal que facilite la insociable sociabilidad de las relaciones humanas (PP:46-47), así como para asegurar la inmortalidad de los seres humanos y la existencia de dios.

---

<sup>13</sup> Las críticas de Hegel a Kant por este motivo pueden leerse en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* pp. 17 y siguientes, nos referiremos a ellas a lo largo de este trabajo. Para las críticas contemporáneas, puede consultarse el artículo de Bübner: “Kant, Transcendental Argument and the Problem of Deduction” y el libro ya citado de Isabel Cabrera (*Argumentos trascendentales* p. 23). En este mismo libro, destaca la crítica de Hacker por este mismo motivo (“¿Son los argumentos trascendentales una versión del verificacionismo?”, p. 125).

<sup>14</sup> Kitcher, “Echando otra ojeada a la epistemología de Kant” pp. 432-434

<sup>15</sup> Cabe asimismo aludir al *Opus Postumum* donde las referencias a la trascendentalidad se multiplican y adquieren significados dispares, véase la parte cuarta del *Opus*, especialmente el capítulo primero: “Imperativo categórico y mandato divino”, donde el editor, Félix Duque, encuentra incluso un argumento ontológico para mostrar la existencia de dios, identificado con una razón trascendental (OP:XXII, 51, p. 609 de la edición castellana, nota 5); así como el tercero: “Hacia una definición de la filosofía trascendental”, donde Kant da, al menos, ochenta y tres definiciones distintas de este término (OP:XXI,61, p. 670 de la edición castellana y siguientes).

Cabe comenzar la descripción de lo que hemos llamado el “salto trascendente de la razón”, destacando cómo la ampliación de la postulación de las ideas de la razón se sigue debiendo a un intento de responder a distintas dudas escépticas que cuestionan tanto la realidad de estos conceptos (ésta sería una duda ontológica referida a la existencia de las ideas), como su cognoscibilidad (ésta sería una duda epistémica originada en los límites del conocimiento humano). Ante estas dudas, el filósofo alemán no deja de insistir en que la discusión sobre las ideas de la razón no se puede resolver en un ámbito especulativo, sino sólo en uno práctico, vinculado a la posibilidad de la acción ética. En primer lugar y aún en un nivel epistémico, Kant aduce que los seres humanos no podemos saber nada sobre las ideas (ni en su favor, ni en su contra, absolutamente nada), por lo que el debate teórico sobre la realidad de estos conceptos no se va a acabar nunca. Pero esta imposibilidad no impide postular las ideas como una hipótesis útil en un nivel práctico, ya que cuando se postulan (o se actúa *como si* fueran reales) el conocimiento humano se refuerza, unifica y corrige, mucho más que si no se postularan o se afirmara su falsedad (KRV A671, B699).

Autoriza entonces este autor el recurso a las analogías para postular las ideas: si bien no es posible conocer los conceptos de la razón, ni mostrar que existen; se pueden poner en relación con los objetos del mundo sensible que sí conocemos, para alcanzar una imagen o comprensión imperfecta de las ideas. Es más, dado que el mayor uso empírico de la razón se basa en una idea de unidad completa que nos impone la naturaleza (KRV A653, B681), aunque no podamos representarlas en la experiencia, su postulación resulta “indispensablemente necesaria” para aproximar la unidad empírica al máximo grado posible y de este modo, ampliar el conocimiento. Por ello, según Kant, no sólo estamos autorizados, sino que estamos obligados a realizar (*sic*) las ideas por medio de analogías con el conocimiento sensible, así como a equipararlas con objetos que desconocemos, pero facilitan el desarrollo del conocimiento (KRV A677, B705).

Los objetos serían tres: el sujeto como simple naturaleza pensante o idea de alma (KRV A682, B710); el concepto de mundo en general o noumeno (KRV A684, B712) y la idea de dios, como “simple suposición de un ser en cuanto causa única y omnisuficiente de todas las series cosmológicas” (KRV A686, B714). En el último caso, Kant aduce que si suponemos la existencia de un ser divino, completamente perfecto, del cual no conocemos nada, quizás no podamos resolver disputas teológicas, pero sí se puede responder a todas las cuestiones contingentes humanas, así como “suministrar a

la razón la más completa satisfacción en lo referente a la máxima unidad que persigue su uso empírico" (KRV A676, B703). Esto es, aunque no exista fundamento alguno para admitir o suponer los objetos de estas ideas, si estos objetos se vinculan con la forma humana de conocer, la razón obliga a considerar todas las conexiones del mundo según estos principios de unidad sistemática, *como si* todo procediera de un único ser omnicomprendivo y se dirigiera a un único fin. Pese a que estas hipótesis sólo pueden tener un uso regulativo y nunca serán constitutivas, ni cognoscibles; su postulación (o en este caso, Kant dice: "suponer una inteligencia suprema como causa única del universo") sólo puede ser útil a la razón, nunca la va a perjudicar (KRV A687, B715). Además, cuando se descubre que al suponer, por analogía, estas ideas, se descubre más unidad en el mundo y se amplía el conocimiento, las postulaciones quedan legitimadas. El uso hipotético de la razón favorece el desarrollo del conocimiento humano, al imponer unas ideas de perfección, unidad y orden, mayores y más perfectas de lo que está al alcance del uso empírico (KRV A701, B729). No encuentra pues, el filósofo alemán, ninguna objeción a la postulación y la descripción de contenido de las tres ideas de la razón, pese al límite que pusiera antes al conocimiento humano.

Como ya se ha observado, las ideas de la razón pura apuntan a una meta final o interés superior, en la búsqueda de una unidad que se acaba identificando con tres objetos concretos, incognoscibles, pero innegables (en lo que va a suponer una argumentación trascendental bastante problemática): la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de dios. Más allá del beneficio que traen las ideas en relación con el conocimiento humano, Kant también aduce que su postulación resulta imprescindible para el uso práctico de la razón (KRV A800, B828). De este modo, la restricción al conocimiento filosófico que Kant definió en la primera parte de la *Crítica de la razón pura* sirve como preparativo para formular tres problemas concretos que preocupan a todos los seres humanos, aunque carezcan de solución en el ámbito teórico y se trasladen al práctico o moral. Se trata de qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe dios y si hay un mundo futuro (KRV A801, B829).

Estas cuestiones resultan, según Kant, ineludibles para guiar el comportamiento humano ya que "suministran consistencia a las ideas morales" (KRV B386) y sientan las bases para la acción moral correcta. Según este autor, si nos hallamos "bajo el influjo del concepto de una unidad absoluta", las ideas se vuelven necesarias e imprescindibles en relación con las acciones; y entonces, la razón logra "convertir en real lo contenido

en su concepto" (KRV B385). La necesaria unidad de todos los fines supone, además, la condición originaria y restrictiva de la norma de toda praxis humana (KRV B385).

Es decir, las ideas de la razón, incognoscibles para los seres humanos, se convierten en la condición indispensable del uso práctico y devienen inmanentes en el ámbito de la razón pura práctica (KPV A244). Para este autor, en este ámbito tenemos derecho a postular "algo que de ningún modo se podría suponer en el terreno de la mera especulación" (KRV A776, B804). Es decir, si se vincula el uso especulativo de la razón con el práctico, resulta necesario postular la libertad humana, su inmortalidad en una vida futura y la existencia de dios.

Ahora bien, como ya se ha visto, si se parte del conocimiento empírico, estas postulaciones no pueden ser ni demostradas ni refutadas; pero persisten, como hechos problemáticos o como proyecciones de la razón. Ante esto, Kant aduce que al separarse de la experiencia sensible, la razón no puede conocer nada o sólo puede conocer *a priori* y necesariamente; por lo que los juicios sobre las ideas de la razón pura práctica nunca serán una opinión discutible y demostrable por métodos empíricos, sino que o bien tomarán la forma de la abstención de todo juicio donde se reconoce que no se sabe nada (ésta sería la opción escéptica que no puede decir nada, ni a favor ni en contra, de las ideas) o bien alcanzarán certeza apodíctica e innegable, aunque no se pueda explicar de modo teórico (KRV A775, B803). Como ya se ha comprobado que postular tales ideas y tal unidad sólo resulta beneficioso para el conocimiento humano (ahora también para la acción ética y la libertad) Kant concluye que las ideas de la razón se han de postular con certeza apodíctica y completa seguridad, sólo en un sentido práctico.

Es más, dejando de lado los problemas teóricos que suponen la postulación de las ideas, el filósofo alemán traslada su atención al uso práctico de la razón, para preguntarse si en este uso se pueden alcanzar las ideas (KRV A804, B832). Si se parte del hecho de que los seres humanos pueden actuar libremente (lo cual no es posible en la naturaleza donde todo está regido por leyes mecanicistas), o de que también pueden aspirar a ser completamente felices y saben elegir la acción correcta para llegar a este fin; estos hechos, indudables, sólo pueden darse si existe una ley que regula las acciones humanas de modo necesario y *a priori*, con independencia del conocimiento humano. A partir de este reconocimiento, que como cabe observar, sigue manteniendo la estructura y la pretensión demostrativa de la argumentación trascendental, Kant acaba postulando la realidad de las ideas de la razón, cuestión antes vetada por limitaciones epistémicas.

Según esta explicación, la libertad concuerda con un reparto de la felicidad distribuido según principios e independiente de la experiencia (KRV A806, B834), pero esta posibilidad sólo puede darse si existen leyes morales que determinan, enteramente *a priori*, de modo necesario, lo que hay que hacer y lo que no. Estas leyes sólo pueden darse si existe una unidad que antecede a la experiencia humana y que Kant denomina “unidad moral” (KRV A807, B835). En este sentido y vinculando los principios de la razón pura con el uso práctico, Kant define la realidad objetiva de un mundo moral e inteligible que se adecúa a las leyes de la ética (esto es, al imperativo categórico) y que conlleva además la unidad sistemática de cada sujeto, tanto consigo mismo como con la libertad de los demás (KRV A808, B836). Esta postulación se relaciona con una esperanza, la de que si se actúa conforme a esta ley, se alcanzará una felicidad suprema. Felicidad y moralidad se enlazan en el reconocimiento de que en el mundo sensible no se puede aspirar a la perfección, ni al bienestar duradero, pero éstos quedan asegurados como un horizonte o idea, “cuya realización descansa en la condición de que cada uno haga lo que debe”, esto es, que se acate la ley moral (KRV A810, B838). Ahora bien, esta posibilidad sólo puede darse si esta idea perfecta de unidad procede de una razón suprema que comprende a todas las voluntades privadas, dicta la norma moral y es a la vez causa de la naturaleza y del mundo inteligible (KRV A810, B838). Ésta es la idea de dios o ideal de bien supremo, donde la razón humana encuentra el fundamento del vínculo que concede realidad a las ideas y que liga los dos mundos: el sensible y el moral.

Kant aduce que dios y la vida futura constituyen dos supuestos inseparables de la obligatoriedad de la ley moral (KRV A811, B839). Y al ser los humanos conscientes de la existencia de tal ley, es decir, si saben lo que quiere decir “actuar por deber”, esto sólo puede deberse a la existencia de tales ideas. Si no asumieran estos dos principios (el mundo inteligible y dios), su comprensión de la realidad quedaría invalidada y faltaría un principio universal para orientarse en el mundo ético. Esta opción resulta inadmisibles para Kant ya que contradice el *factum* de la ética postulado. En conclusión, si tenemos unos principios éticos, necesarios y universales, cuyo origen no se encuentra en el mundo empírico (y de hecho, los tenemos), éstos sólo se pueden fundamentar en la existencia necesaria de un mundo inteligible y de una razón autónoma, causa suprema de todo (omnisciente, omnipotente, omnipresente y eterna) que funda el orden de las cosas de acuerdo con la más perfecta finalidad y unidad; ideas incognoscibles pero que resultan imprescindibles en el mundo moral (KRV A815, B843).

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant varía este argumento, al incidir menos en la idea de dios y vincularla, con carácter secundario, a la voluntad libre del ser humano (FMC A30); sin embargo, mantiene tanto la consideración de la unidad final de los fines de la humanidad, en un reino inteligible; como la postulación de las ideas, que si bien incognoscibles, resultan imprescindibles, como postulación, para asegurar el cumplimiento de la ley moral (FMC A124-126).

El filósofo alemán mantiene y amplía esta argumentación en sus últimas obras cuando el carácter necesario de las postulaciones de la razón práctica ya no sólo se identifica con la ley moral y un horizonte de trascendencia; sino con una propuesta política concreta: el ideal de equilibrio de todas las naciones en la paz perpetua<sup>16</sup>. Este horizonte es la idea que debe guiar a todos los gobiernos, y según Kant, aunque sea una postulación exagerada en un sentido *teórico*, está bien fundada en un sentido práctico y supone un deber moral (PP:69)<sup>17</sup>. De este modo, las ideas de la razón, que en principio sólo eran tres (y no podían ser más<sup>18</sup>) se amplían hasta identificarse con la idea de la constitución republicana y del final de todas las guerras, que es para este filósofo, “el fin principal al que han dirigido hasta ahora todos los estados sin excepción” (MC §62). Este horizonte es un fin en sí incuestionable, porque según Kant es “la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana” (IHU:49). Rechaza entonces este autor el argumento que aduce que porque no se haya logrado esta armonía, ésta no se va a lograr jamás. Según Kant, no se puede prescindir de este fin moral, ya que “basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber” (TP:55). Encuentra además pruebas del progreso de la humanidad, puesto que, según él, si se tratan de alcanzar tales horizontes ideales, como consecuencia, la especie humana va mejorando y adquiriendo niveles de moralidad más altos (TP:55-56).

---

<sup>16</sup> Se puede leer una buena descripción de este salto kantiano de una argumentación ética a una política que le lleva a definir un modelo de estado en Jiménez Perona, *Entre el liberalismo y la socialdemocracia* pp. 24 y siguientes, con especial interés en las páginas 42-48 donde la autora identifica el contrato social con una exigencia moral y una idea de la razón; y cita a Bobbio: *Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, uno de los primeros monográficos dedicado a esta cuestión. También destaca la clara explicación de este salto que ha hecho Roberto R. Aramayo en su *Crítica de la razón ucrónica*, quien explica cómo la ética kantiana no sería comprensible, ni completa sin las postulaciones de la filosofía de la historia (*Crítica de la razón ucrónica*, p. 55 y siguientes).

<sup>17</sup> Cursivas de Kant

<sup>18</sup> Las ideas no podían ser ni más, ni menos de tres, porque Kant explica su origen a partir de los tres silogismos que expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: categóricos, hipotéticos y disyuntivos (véase KRV B361 para la descripción de los silogismos y B379, A323 para su concreción en las ideas).



Concluimos esta explicación dedicada al salto trascendente de la razón con la consideración de que pese al límite que Kant estableció al conocimiento humano, en tanto las ideas no eran cognoscibles en sí, sino tan sólo una proyección útil y beneficiosa para el avance del conocimiento; cuando estas ideas se vinculan con la ética y la política, el filósofo alemán las identifica, describe y se refiere a ellas mucho más de lo que permitía su teoría. Esta explicación kantiana acaba presentando un fuerte carácter normativo que aduce cuál ha de ser la acción correcta e incluso la forma de gobierno adecuada. En este sentido podemos recuperar la crítica que Hegel dirigió a Kant, según la cual las ideas de la razón se presentaban como *a priori*, pero no dejaban de poseer unos contenidos *a posteriori*, adecuados a la época de Kant y a su propia concepción de la realidad<sup>19</sup>.

También cabe anticipar una crítica que va a ser una constante de esta tesis, la que aduce el contraste entre la comprensión kantiana y la wittgensteiniana de la filosofía. Es decir, incluso en su primera etapa Wittgenstein consideraba que no podía haber proposiciones éticas, ya que pertenecerían a un ámbito trascendental<sup>20</sup>, del cual no se podía decir nada y que no podía ordenar nada (TLP §6.42). Este autor mantiene esta consideración en su *Conferencia sobre ética* de 1930, donde insiste en que resulta imposible describir un bien absoluto y que a partir de esta descripción fallida, no se puede prescribir ninguna obligación moral (CE:518 *passim*). En la segunda etapa de su pensamiento, esta consideración crítica se convierte en un cuestionamiento a la pretensión de normatividad en filosofía, ya que esta disciplina sólo puede ser descriptiva y comparativa, sin que pueda imponer que los seres humanos tienen que actuar de un modo determinado, ni cuál sería una proposición correcta (véase IF §81 y §124 *passim*). A partir de esta crítica wittgensteiniana, en la tesis evaluaremos cómo (o si) la filosofía puede tener la pretensión de normatividad que los teóricos del discurso postulan.

---

<sup>19</sup> Véase: Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* pp. 17 y siguientes. También puede consultarse *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling* pp. 20 y siguientes.

<sup>20</sup> La pregunta de que si la filosofía de Wittgenstein se puede entender como trascendental daría para escribir otra tesis doctoral y no puedo contestarla en estas páginas. Me limitaré a mencionar que Apel y Habermas sí que la entienden como trascendental, aunque como veremos ambos mantienen una interpretación en exceso idealista de la obra de Wittgenstein, lo que motivará algunas de las principales críticas que desarrollaremos en este trabajo. Existen, no obstante, distintas respuestas a la pregunta planteada y no hay unanimidad entre los intérpretes, como se irá viendo a lo largo de este trabajo. En mi caso, sigo a Hacker, quien en la edición revisada de *Insight and Illusion* argumenta que en el *Tractatus*, Wittgenstein mantenía consideraciones trascendentales, cercanas a la obra kantiana y bastante problemáticas, que fueron superadas en su segunda etapa, donde no se dan argumentaciones, ni consideraciones trascendentales.

### c.2.3 Las dos acepciones del término “trascendental”

Para acabar esta sección, cabe resumir el contenido de los apartados anteriores distinguiendo dos nociones o acepciones distintas del término “trascendental”: una como condición de posibilidad y otra como horizonte de unidad.

En primer lugar, como ya sabemos, “trascendental” designa aquel modo de conocer que no se ocupa de objetos, sino del modo humano de conocerlos, en tanto es posible *a priori* (KRV A12). Para asegurar la universalidad y necesidad del conocimiento humano Kant postula la “totalidad de condiciones de un condicionante dado” (KRV B379) o las condiciones de posibilidad *sine qua non* del conocimiento y la experiencia que no resultan cognoscibles en sí. Aquí se encontrarían los argumentos trascendentales ya explicados. Estas pruebas, dirigidas a mostrar la realidad e indudabilidad de las condiciones de posibilidad del conocimiento, no conducen de un concepto que poseemos a otro que lo posibilita, lo que según Kant, es un salto injustificable de la razón; sino sólo revelan que la experiencia misma de los seres humanos sería imposible si no se diera tal conexión entre conceptos, aunque sea de modo incognoscible para los seres humanos (KRV A783, B811). Esta primera noción de trascendentalidad designa un modo de conocer que parte de los principios puros *a priori* y procede a mostrar que estos son indispensables; ya que, en caso contrario, Kant se pregunta: “¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y por tanto contingentes?” (KRV B5). Este matiz de indispensabilidad, dirigido a asegurar la universalidad, unicidad y necesidad del conocimiento caracteriza esta primera comprensión del término “trascendental” y se traslada, de modo problemático, a la segunda acepción que pasamos a describir.

Pese a las restricciones al conocimiento humano que Kant establece y ya hemos explicado, cuando este autor se adentra en una argumentación ética y política, el término “trascendental” acaba identificado no sólo con las condiciones necesarias del conocimiento y la experiencia, sino con “la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones” (KRV B383) o con una idea de unidad absolutamente incondicionada, de la cual el entendimiento no posee ningún concepto y que sin embargo se proyecta, en principio de modo hipotético y regulativo, hacia un horizonte ideal e imprescindible (KRV B384) que presenta contenidos concretos.

Cabe destacar, siguiendo por ejemplo una crítica de Hintikka, que esta argumentación kantiana oscila en dos niveles distintos: uno epistemológico y otro

ontológico<sup>21</sup>. El primero equivale al límite o la restricción de los seres humanos quienes no pueden conocer aquellos marcos, estructuras o ideas que posibilitan el desarrollo de su conocimiento. Sin embargo, según este intérprete finlandés, cuando Kant establece este límite lo traspasa inmediatamente. Ya que cuando insiste en el carácter inaccesible e incomprensible de las ideas de la razón, acaba presuponiendo que éstas existen como entidades trascendentales más allá de lo humanamente cognoscible<sup>22</sup>. No cabe dudar de la realidad de las ideas, cuya postulación resulta imprescindible para el conocimiento humano (y más adelante, para la acción ética, la existencia de dios, la inmortalidad del alma y la coexistencia pacífica de las distintas naciones). De este modo, cualquier dificultad en la formulación y comprensión de estos conceptos no dependerá de su perfección, que es incuestionable; sino del aparato conceptual humano. Éste sería el segundo ámbito o nivel, el ontológico, donde Kant ha pasado de demarcar los límites del conocimiento humano a reificar y dar contenido a las ideas de la razón<sup>23</sup>.

Esta explicación es especialmente problemática cuando las ideas de la razón, en un principio, proyecciones de unidad incognoscibles, comienzan a adquirir contenidos concretos, realidad imprescindible, proyectándose hacia un horizonte de unidad final que trasciende la realidad sensible y se identifica con un ámbito inteligible o realidad mejor, más perfecta que la sensible, que Hintikka describe como un “campo trascendente donde los ángeles kantianos temen posar el pie”<sup>24</sup>.

En la versión teológica de este concepto, Kant equipara esta proyección con el reino de los fines, como horizonte final o “reino de dios” donde se armonizan naturaleza y costumbres (KPV A232 o FMC A74), se realiza la idea de sumo bien y coinciden la voluntad humana y la de un “autor del mundo santo y bondadoso”, en el cumplimiento de la ley moral (KPV A234). En la versión sociopolítica, este horizonte

---

<sup>21</sup> Véase: Hintikka, “La paradoja del conocimiento trascendental” en Cabrera *Argumentos trascendentales* (pp. 285 y ss.) Debemos tener en cuenta que los intérpretes neokantianos no admiten esta crítica, al entenderla como una comprensión convencional de la obra de Kant que no se hace cargo de la distinción entre dimensión empírica y trascendental, por lo que llega a diferenciar entre fenómenos y cosas en sí, como puede leerse en: Allison *El idealismo trascendental de Kant* (pp. 31-35, en referencia a la debilitación del concepto de trascendentalidad que realiza Strawson que también describiremos en la tesis, aunque se trata de una objeción extensible a Hintikka, autor que también recibe sus dosis de crítica en las páginas 120 y siguientes de esta obra de Allison). Sin embargo (y sin querer entrar en polémicas entre kantianos) consideramos que la objeción de Hintikka resulta plausible y pertinente para establecer el marco conceptual y crítico de esta tesis.

<sup>22</sup> Hintikka, “La paradoja del conocimiento trascendental” p. 288. En este caso, el autor destaca las semejanzas entre esta dificultad de la obra kantiana y la paradoja del *Tractatus*.

<sup>23</sup> Hintikka, “La paradoja del conocimiento trascendental” p. 285

<sup>24</sup> Hintikka, “La paradoja del conocimiento trascendental” p. 293

equivale a la paz perpetua donde todas las naciones, con constitución republicana, mantienen equilibrio y armonía (PP:52). En ambos dos casos, la persecución de dicho horizonte de unidad y perfección se convierte en una *condición sine qua non* para el cumplimiento de la acción moral y la adquisición del sumo bien (KPV A235), condiciones aplicables, como ya hemos visto, tanto para el individuo como para la sociedad. Vemos de este modo cómo el uso regulativo de la razón que aseguraba la unidad del conocimiento (KRV A329, B385) se extiende hasta identificarse con unos fines éticos y políticos concretos, quizás hipotéticos, regulativos e inalcanzables, pero que presentan un contenido muy concreto y determinado.

Una vez descritas estas dificultades de la argumentación kantiana, sólo queda anticipar que en esta tesis doctoral vamos a investigar si estos problemas van a continuar hasta nuestros días, cuando los filósofos neotranscendentalistas mencionados, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y Seyla Benhabib, parten de la filosofía kantiana para la elaboración de una teoría sobre la racionalidad comunicativa. En este sentido, la primera comprensión del término “trascendental”, como investigación dirigida a definir y limitar las condiciones de posibilidad del conocimiento, en el siglo XX se va a convertir en el estudio de las condiciones necesarias que permiten a los seres humanos expresarse y entenderse con sentido, esto es la investigación sobre la racionalidad comunicativa. En segundo lugar, y como sucedía en la obra kantiana, en ciertos momentos de su argumentación, estos autores van a ir ampliando estas condiciones hasta identificarlas con una propuesta ética (la de la ética del discurso) y con un horizonte de unidad o postulación (contrafáctica y regulativa, pero imprescindible) de una situación ideal donde todos los hablantes, poseedores de esta racionalidad, podrían (o deberían) llegar a entenderse y vivir en paz (la comunidad ideal de comunicación, en el caso de Apel, o la situación ideal de habla, en el de Habermas y Benhabib). Este horizonte ideal acaba suponiendo, además, la solución a prácticamente todos los conflictos de la actualidad sociopolítica, lo que va a traer dificultades a los autores mencionados, como veremos en los epígrafes 2.4 (en relación con la propuesta de Apel) y 12.2 (en relación con la obra de Habermas). En el caso de Benhabib, debemos tener en cuenta que esta autora debilita bastante el contenido trascendental de su propuesta cuando la vincula a la política contemporánea, como veremos en el capítulo decimocuarto de la tesis.



# INTRODUCTION

"It is so difficult to find the beginning. Or, better: it is difficult to begin at the beginning. And not try to go further back"  
(OC §471)

## A. MAIN THEMES AND STRUCTURE

In this thesis, called "Crossroads of philosophy: some difficulties related to transcendentalism and normativity in contemporary epistemology and political philosophy", the neotranscendentalist theories of Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas and Seyla Benhabib are analysed. This analysis will be specifically focused on two main interrelated points: firstly, the suitability of maintaining transcendental and normative argumentations in the 20<sup>th</sup> century; secondly, the difficulties that can arise when these argumentations are applied to a political and ethical field.

The author who most inspired Apel, Habermas and Benhabib's work is Immanuel Kant, whose transcendental philosophy built the groundwork for discourse ethics. Nevertheless, Kantian philosophy is not the main topic of this thesis; it is just the basis of the neotranscendentalist argumentation, as explained below.

Besides the discourse ethics philosophers, the main author considered in this thesis is Ludwig Wittgenstein, whose late work inspired Apel and Habermas' transcendental philosophy no less than it inspired authors who are critical of the discourse ethics theorists.

It is possible to explain the core of this thesis as the contrast between the transcendental theories of the discourse ethics authors and the pragmatic and everyday life philosophy of the later Wittgenstein; although this interpretation of his work is not unanimously accepted. Furthermore, Habermas and Apel have proposed their own transcendental and idealist interpretation of the later Wittgenstein's work, which will be one of the most controversial themes of this thesis.

Furthermore, the work of G.W.F. Hegel will also be relevant in this thesis, because Habermas and Benhabib have taken Hegelian criticisms of Kantian philosophy on board and accordingly weakened the idealism of their own theories.

This doctoral thesis will be developed in a chronological order to describe the transcendental argumentation of the abovementioned authors, their mutual criticism and some of the criticisms that they have received, with an especial interest in the criticisms inspired by Wittgenstein's work.

After this introduction, there will be four different parts divided into fifteen chapters. The first part is devoted to the Apelian theory and his postulation of the “transcendental language-game”. In the second part, some of the criticisms that Habermas directs at Apel are described and the Habermasian detranscendentalisation of philosophy will be explained. In the third part, it is considered whether, despite this process, Habermas’ argumentation still retains some transcendental features. In the fourth part, I explain some of the criticisms that Habermas and Apel have received and Communicative Action Theory is compared with Benhabib’s work. In the final chapters, the aforementioned theories are contrasted with an everyday and less idealist philosophy, which is inspired by some interpretations of the later Wittgenstein’s work.

## **B. METHODOLOGY, TRANSLATION AND QUOTATION SYSTEM**

By way of introducing this thesis, I will describe here some of the decisions that I had to make during the writing process in order to put the thesis in order and make it easier to read.

The main methodology that I have followed is the standard approach taken in research in the humanities: I looked for a topic which I found interesting and research-worthy; I read all the available literature on it and started to write different papers in constant dialogue with my thesis advisor and colleagues. I also discussed some of the arguments presented in this thesis at various symposia and workshops.

This reading and writing process started in January 2010, when I obtained my pre-doctoral scholarship, without which I could not have completed this thesis. During that first year I read, mostly in Spanish, the main works of the discourse ethics theorists (Apel, Habermas and Benhabib) and tried to understand Kantian transcendental argumentation. I started the redaction process in Madrid in August 2010. In those days I was used to writing and reading philosophy in Spanish, with the exception of Wittgenstein’s work, which I have always read in the bilingual German-Spanish editions.

During the second year of my research, 2011, I started to study the secondary literature, especially the works of some authors who are critics of the discourse ethics theorists, which are mainly written in English. I also read a lot about the difficulties of interpreting Wittgenstein’s work. Then I discovered Nigel Pleasants’ work. This author takes the later Wittgenstein’s work as his starting point in order to criticise some uses (and abuses) of transcendental argumentation in the political philosophy and sociology

of the 20<sup>TH</sup> century. Pleasants' criticism of Habermas' work was very interesting and so closely related to my own research that I wrote to him, leading to my first research stay with him at Exeter University (UK) from February to May 2012. While I was in Exeter, I got used to reading the main authors in English and then I started to take part in some international workshops in English. For example, in August 2012 I went to Austria to take part in the 35th International Wittgenstein Symposium. In September, I went back to Madrid where I continued writing my thesis. From May to July 2013, I had my second research stay with Alois Pichler in the Wittgenstein Archives (University of Bergen, Norway), where I got used to consulting the Wittgensteinian corpus: the *Nachlass* (Bergen Electronic Edition). I then discovered to my astonishment that the Spanish versions of Wittgenstein's works were incomplete and sometimes inaccurate. This fact caused me some inconvenience when it came to quotations. In the library of the University of Bergen, I also started to read the work of Habermas and Apel in German, which led me to compare the translations that I had read with the original versions. After another summer in Austria, I went back to Madrid again, where I finished the redaction of my thesis.

The long and diverse path that I took to be able to write this thesis has created a great deal of complexity, especially with regard to the references and quotations. Therefore, I have chosen to quote the Spanish editions of the aforementioned works where I agree with the translation because I am highly appreciative of the work of the translators; and also because the main language of this thesis is Spanish. Where there are no Spanish translations of the work being referred to, I give my own translations.

Nevertheless, sometimes the Spanish translations are incomplete or inaccurate; as in the case of Habermas' *Erläuterungen zur Diskursethik* or *Culture and Value* ("*Philosophische Bemerkungen*") by Wittgenstein. In the first case, some discrepancies between Habermas, the publishers and the translator led to two different Spanish translations. In the second case, the Spanish editor of the work followed the first English edition of the volume (Blackwell, 1984), with all its mistakes, and not the revised edition, published in 1991. The Spanish editor does not now want to revise and republish the translation. In order to overcome these difficulties, I referred to the original version and provided my own translation.

Besides *Culture and Value*, I decided to quote the Spanish-German editions of the main works of Wittgenstein (*On Certainty*, *Tractatus* and *Philosophical Investigations*). In



the case of *Zettel*, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, *Remarks on the Foundations of Mathematics* and *The Blue and Brown Books*, I will quote the English-German editions, published by Blackwell, because I don't agree with the Spanish translations. I will also quote some paragraphs of the *Big Typescript*, which has not yet been published in Spanish; in these cases, I give my own translation of these paragraphs and the original German version will be compiled in the annex.

Given that there are a great number of quotations in this thesis, my thesis advisor and I have decided to quote them in two different ways:

The main authors (Kant, Wittgenstein, Apel, Habermas and Benhabib) will be quoted in the body of the text, following the usual citation system: I give an abbreviation of each work's title and then the page or aphorism that I quote. The aphorisms are marked with the "§" symbol (for example, the seventh aphorism of *Tractatus* is: TLP §7). The entire list of abbreviations for the different works is given in the first part of the bibliography. The secondary authors will be quoted in footnotes and all these cited works are compiled in the second part of the bibliography.

I understand that this method of citation is not usual, but after having discussed this topic with my thesis advisor, we considered it to be more practical as it avoids an excess of footnotes, which might make it difficult to read the thesis.

To finish this introduction, I would like to clarify some of the main concepts that I use and their meanings.

## C. SOME CONCEPTUAL CLARIFICATIONS

The limit of language manifests itself in the impossibility of describing the fact that corresponds to (is the translation of) a sentence without simply repeating the sentence.  
(We are involved here with the Kantian solution of the problem of philosophy.)  
(MS 110, 61, 10.2.1931)

The most complex term that is used in this doctoral thesis is, without any doubt, “transcendental”. In this case, I follow the Kantian meaning, with all its problems.

According to the first definition of “transcendental”, which can be found in *The Critique of Pure Reason* (henceforth: CPR), this term refers to “all knowledge which is not so much occupied with objects as with the mode of our cognition of these objects, so far as this mode of cognition is possible *a priori*” (CPR A12).

That is to say, “transcendental” describes a way of knowing that poses some limits to human knowledge. Kant establishes his transcendental demonstrations to prove that human knowledge and experience would not be as it is unless there was a common and transcendental structure, which is not *per se* knowable. These demonstrations can be read in the expositions of space and time (CPR B40 and B48), the deduction of the pure concepts of understanding or categories (CPR B117 *passim*) and finally in the proof refuting idealism and proving the existence of the external objects of the world or the Noumenon (CPR B275)

Therefore, “transcendental” refers to the human process of knowing, not to any object beyond the sphere of experience. i.e., human beings can know neither the space-time structure, nor the Noumenon. Aiming to know them, without paying sufficient attention to the limits of the sphere in which the pure understanding is allowed to exercise its functions, supposes a transcendent use of reason (CPR A296, B353).

The main problem within this Kantian argumentation starts when Kant identifies the transcendental objects of pure reason with the three ideas or conceptions of pure reason: the subject, the world and the Supreme Being (CPR A334, B391). Kant defines these ideas not as mere fictions, but as the natural and necessary products of reason, which have a necessary relation to the whole sphere of the exercise of the understanding and contain a concept of unity and perfection whose origin cannot be found in our empirical knowledge. He also maintains that these ideas are transcendent, because they overstep the limits of all experience and, consequently, human beings can never present an adequate representation of them, which always remains a problem

incapable of solution (CPR B384) and creates numerous difficulties (namely the antinomies of pure reason) when human beings aim to know them.

Despite this restriction, when Kant continues his enquiry, he refers to these ideas more than the limits of human knowledge allow, and then he bases his ethical work on them. This problem, which Benhabib has called the “Kantian transcendent leap”<sup>25</sup>, has been well explained by Hintikka. According to this criticism, Kant turned his ideas about the epistemological restraints on human knowledge into metaphysical reifications. The reason for this mistake lies in the Kantian understanding of empirical perception as the origin of human knowledge. Hintikka has called this problem the “Aristotelian mistake of Kant”. As a consequence of this mistake, the epistemological unreachability of human knowledge-seeking activities amounts to transcendence with respect to sense-perception, and therefore the ideas are granted noumenal existence<sup>26</sup>.

If we clarify this problem in epistemological terms, it can be said that one cannot define and describe the bounds of knowledge without trespassing them and postulating the existence of the ideas as a condition of the possibility of human knowledge. This difficulty in the Kantian theory is exacerbated when Kant bases his moral theory on the ideas. As it is possible to read in the final part of *The Critique of Pure Reason*, the ideas of pure reason are unknowable, but they are commended to us by our reason, with regard to its practical use because they constitute the indispensable condition of all practical employment of reason (CPR A800, B828). In the bridge between speculative and practical reason, Kant identifies the ideas with three problematic objects: the freedom of human will, the immortality of the soul and the Supreme Being.

These objects lie outside the field of possible experience, and, therefore, beyond the limits of human cognition, i.e. human understanding or the pure use of theoretical reason would never be able to prove or disprove the existence of these ideas; but in the practical use of reason they are unavoidable (CPR 775, B803).

Firstly, pure abstract reason, apart from all experience, cannot cognise the ideas; hence the theoretical judgments it enounces about them are either apodictic certainties, or declarations that human beings know nothing about them. This second option is the

---

<sup>25</sup> Cf. Benhabib “The methodological illusions of modern political theory” in *Neue Hefte für Philosophie*, Vol. 21 (1982), p. 71

<sup>26</sup> Hintikka, “The Paradox of Transcendental Knowledge” in *An Intimate Relation. Boston Studies in the Philosophy of Science* Vol. 116 (1989) p. 244

skeptical or Humean answer to any theological question (CPR A775, B803). Nevertheless, according to Kant, it is unable to maintain a negative answer to the question about the existence of the ideas. Although theoretical hypotheses are inadmissible in reply to the questions of pure speculative reason, they are admissible in polemic use in order to refute the arguments of the skeptical opponents and to make a bridge between speculative and practical reason.

Secondly, in relation to its practical exercise, reason has the right to admit what, in the field of pure speculation, it would not be justified in supposing. (CPR A777, B805) That is, there is an advantage on the side of the philosopher who assumes the ideas as a practically necessary supposition, because human knowledge is improved when related to the ideas in accordance with the regulative use of reason; and furthermore, without these ideas the transition from the concepts of nature to practical concepts would not be possible, and the moral ideas would have not any support (CPR A229, B386).

In the ethical field, Kant acknowledges the existence of human freedom and moral law as two undeniable, although unknowable, facts of reason. Therefore, he argues that if human beings take their stand on moral unity as a necessary law of the universe, and from this point of view they consider what is necessary to give this law obligatory force; then they ought to come to the conclusion that there is only one Supreme Will, which comprehends all these laws in itself and allows human freedom (CPR A807, B835).

That is, even though in the speculative use of reason nobody knows anything about the three ideas, reason is entitled, in regard to its practical use, to assume their reality (CPR A776, B804). According to Kant, reason itself is impelled by a propensity of its nature to go beyond its empirical use to the utmost bounds of all cognition, in the projection of an idea of unity and a higher purpose which is not subordinate to any higher interest. This higher end concerns the three already mentioned objects: the freedom of the will, the immortality of the soul and the existence of God (CPR A798, B826). The human concepts of these objects are merely negative; no one can know or prove them, but these objects play an important role in the practical use of reason, because they are related to the problem established between moral law, human freedom and the hope of a better future life (CPR A800, B828). In *The Critique of Practical Reason*

(CPP), the ideas became immanent and the axis of this moral system, because otherwise there would not be any moral law (cf. for example CPP Ak. V, § 135).

Beyond the laws of nature, human beings can act freely and ask themselves whether they have behaved morally. This question lies beneath the core of human morality and overcomes the empirical principles of our knowledge. Through the distinction between pragmatic laws (related to human happiness and interests) and moral law, which dictates how human beings must behave to become worthy of happiness, Kant establishes the *a priori* feature of the moral law, which considers the freedom of rational beings as such and seeks the necessary conditions under which freedom harmonises with the fair distribution of happiness. The moral law rests on the ideas of pure reason and can be cognised *a priori* and with necessity (CPR A807, B835).

After that, Kant projects the idea of a moral world, where human beings act in accordance with the moral law. This world is intelligible because in it human beings abstract from all conditions, purposes and obstacles to morality; and it is a mere practical idea, but its projection has influence on reality, in order to bring human reality to accord as closely as possible with the projected moral world (CPR A808, B836).

In our human reality, we cannot achieve this moral world; but its projection is unavoidable and brings us the hope of a future life where the moral law is always respected and human beings are entirely happy. The only plausible origin of this horizon is a Supreme Reason which commands according to the moral law and which is the cause of all happiness in the world, exactly proportioned to one's morality. That is, starting from the human search for morality, Kant arrives at the postulation of the ideal of the highest good or God (CPR A811, B839; CPP Ak. V §110–19 and Ak. V §125). Therefore, in the final part of *The Critique of Pure Reason* (specifically in the "Canon") and also in *The Critique of Practical Reason*, the term "transcendental" acquires a new meaning: it is not just an epistemological restriction (as a limit of reason), but the projection of a final unity, favoured by God and oriented to the Kingdom of Ends, where the Supreme Good commands and where free will coincides with happiness and moral law (CPP Ak. V, §233).

Finally, in the Kantian works on politics, these ideal horizons of unity are not just theological postulations, permitted by the practical use of reason and the guarantee of the moral law, but are connected with a concrete form of human societies: the republican constitution of every nation, which will be organised in the Federation of

Free States (first and second definitive articles for a perpetual peace). Thus, it is possible to observe how Kant initiates his theory by deploying epistemological explanations about human knowledge, but in the end he imposes his own comprehension of religion and society as an *a priori* and unavoidable fact, something that Hegel, for example, criticised<sup>27</sup>.

After having explained the main problematic points of Kantian argumentation, in this thesis I will try to understand whether the twentieth century discourse ethics theorists (Apel, Habermas and Benhabib) have overcome or maintained these Kantian difficulties. To this end, I will take as our starting point a new terminology proposed by Sacks, who distinguishes between “transcendental constraints” and “transcendental features”<sup>28</sup>. The former determines a dependence of empirical possibilities on a non-empirical structure. Such constraints will determine non-empirical limits of possible forms of experience in a Kantian sense. The latter has a significantly weaker meaning and tries to avoid the Kantian difficulties that I have already explained. The transcendental features refer to the limitation on what, at a given time, can be envisaged as possible, and to which alternatives cannot be made intelligible. But these possibilities depend on different communities and can change.

It must be taken into account that after his pragmatic turn, Habermas applied this distinction to achieve distance from Kantian and Apelian idealism and to propose a weak conception of transcendentalism, as I examine in this thesis. Nonetheless, some critics, such as Seyla Benhabib, Thomas McCarthy, James Tully and Nigel Pleasants) still criticise Habermas’ idealism and his employment of transcendental argumentation.

To finish this introduction, I am going to clarify two more terms which are closely related to the main criticisms deployed in this thesis: “idealism” and “normativity”.

The main problem of the discourse ethics theorists’ argumentation (and which make their theories idealist) is that they maintain a transcendental (in the sense of unavoidable) conception of reality. We must take into account that neither Apel nor Habermas refer to the limits of human knowledge, but to the intersubjective processes of communication in present-day societies, which, apparently, would not have been

---

<sup>27</sup> Cf. Hegel: “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie” *Jenaer Schriften 1801-1807*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970 (pages 15-51)

<sup>28</sup> Sacks, “Transcendental Constraints and Transcendental Features” in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 5 (2) (pp. 164-186)

possible unless some conditions (the validity claims) were respected. In a second moment of their argumentation, these conditions are also identified with a moral conception of the human processes of communication (the discourse ethics principles that dictate the human processes of communication as the categorical imperative did in Kant's theory). Furthermore, these moral conditions are identified with an ideal situation, not so different from the Kingdom of Ends (the ideal community of communication in Apel's work and the ideal speech situation in Habermas') where human beings respect the validity claims and the ethics principles as well. It is possible to criticise these ideal projections, as Hegel did, because they seem to be universal, ideal and unavoidable, but actually they depend on conceptions peculiar to the period of time when they were written, conceptions which Apel and Habermas share.

Thus, the main criticism described in this thesis and directed at the idealism of the discourse ethics theorists puts into question their postulation of ideal (we could also say "Platonic") considerations in philosophy, which are ultimately separated from human everyday lives. In order to criticise this tendency, I will follow a Wittgensteinian warning, according to which the crystalline purity of logic was an excessive requirement, in danger of becoming empty and which abstracted away from human beings and their everyday language-games (PI §107). I will also criticise the normativity with which these authors tend to impose their ideal principles on the everyday circumstances – as if human lives (or processes of communication) are imperfect and unethical unless they follow these ideal considerations.

I understand "normativity" as a "mustness" or unavoidable obligation, related to human ethics (in the Kantian case) or to human processes of communication (in the Apelian and Habermasian case). To oppose this exigency, I contrast this normativity with Wittgenstein's understanding of a "normative science". According to him, "in philosophy we often compare the use of words with games and calculi which have fixed rules, but we cannot say that someone who is using language *must* be playing such a game"<sup>29</sup> (PI §80).

In summary, this thesis aims to avoid dogmatism, again in a Wittgensteinian sense. That is, philosophers should not define their ideal theories as a preconceived idea to which reality *must* correspond<sup>30</sup> (PI §131). Quite the contrary: they should clarify and

---

<sup>29</sup> Emphasis Wittgenstein's.

<sup>30</sup> Emphasis Wittgenstein's.

eliminate various misunderstandings, making our expressions more exact; not as if these expressions were moving towards a particular state of complete exactness (PI §91), but rather bringing “words back from their metaphysical to their everyday use” (PI §116).

It is possible to finish this introduction by asserting that the main aim of this doctoral thesis is to take “back to the rough ground” the idealist conceptions of language and reality that Apel, Habermas and Benhabib (the latter in a much weaker sense) have maintained and to defend a quotidian conception of reality, less idealist and normative, and more open to changes and different ways of life.





**PARTE I. LA POSTULACIÓN DEL JUEGO DE LENGUAJE  
TRASCENDENTAL EN LA OBRA DE KARL-OTTO APEL**



## I. LA POSTULACIÓN DEL JUEGO DE LENGUAJE TRASCENDENTAL EN LA OBRA DE KARL-OTTO APEL

En la primera parte de la tesis, explicaremos la teoría de Apel, con especial interés en su argumentación para mostrar la existencia del *factum* de la comunicación. Para cumplir este objetivo que, como veremos más adelante, no sólo es teórico, sino también conlleva contenidos éticos y decisiones que afectan a las distintas formas de vida, este autor parte de ciertos elementos de la obra tardía de Wittgenstein, especialmente del concepto de “juegos de lenguaje”, en su acepción antropológica que se describirá en el capítulo primero<sup>31</sup>. Sin embargo, Apel no acepta la posible deriva relativista de esta interpretación, esto es, la que postula una cierta inconmensurabilidad o imposibilidad de crítica entre distintas formas de vida, como sostiene por ejemplo Peter Winch<sup>32</sup>. En oposición a esta comprensión de la obra de Wittgenstein, Apel tratará de mostrar la existencia de una dimensión universal e irrenunciable, condición de posibilidad de todos los juegos de lenguaje: el juego de lenguaje trascendental, que se vincula con la capacidad de comunicación humana<sup>33</sup>. A partir de esta consideración, este autor propondrá unas pautas éticas y una forma de vida concreta, la comunidad ideal de comunicación, como horizontes que han de perseguir todos los seres humanos, como puede leerse en el capítulo segundo de la tesis.

---

<sup>31</sup> La acepción antropológica del concepto de juego de lenguaje es la que siguiendo, entre otros, los aforismos §19 y §13 de las *Investigaciones*, equipara juegos de lenguaje con formas de vida y a partir de esta identificación trata de comprender las relaciones y conflictos entre culturas, como argumentan Needham (*Belief, Language, and Experience*), Rorty (*Contingency, Irony and Solidarity*), Winch (*Comprender una sociedad primitiva*) y Jacorzynski (*En la ciudad de la locura*). Esta interpretación no está exenta de problemas y ha recibido numerosas críticas, como las de Gellner (en *Palabras y cosas* y en el capítulo tercero de *Lenguaje y soledad*) y las de Apel que explicaremos en esta parte. Para conocer más sobre esta interpretación antropológica puede leerse el artículo de Hacker “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein” y para profundizar en la polisemia del concepto de “juego de lenguaje” y las dificultades de las distintas interpretaciones, puede leerse el aclarador artículo de Glock, “Forms of Life: Back to Basics”, *Wittgenstein Studien 1* (pp. 63-84).

<sup>32</sup> Véase *Comprender una sociedad primitiva*, con especial interés del capítulo “Nuestros estándares y los suyos” (pp. 57-86) donde Winch parte de la obra de Wittgenstein para criticar la comprensión etnocéntrica y evolucionista de culturas de Evans-Pritchard y MacIntyre y establecer, por el contrario, que “nuestras reglas y convenciones no son más inmunes que las de otros al peligro de carecer o llegar a carecer de sentido” (p. 76). Otros intérpretes relativistas son Berger y Luckmann (véase *La construcción social de la realidad*) o Rorty (aludiremos a su obra en el capítulo undécimo), aunque nos centraremos en la propuesta de Winch por ser el principal objeto de crítica de Apel.

<sup>33</sup> Trataremos y problematizaremos este concepto de comunicación a lo largo de este trabajo, pero cabe anticipar que una de las tesis, básicas y más controvertidas, de los teóricos de la racionalidad comunicativa es la equiparación de lenguaje con comunicación y entendimiento, como si por el mero hecho de hablar, los seres humanos ya se entendieran. Profundizaremos en estas críticas en las secciones 9.1 y 13 de la tesis, cuando aludamos al concepto habermasiano de *Verständnis*.



## 1. COMPRENSIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CONCEPTO DE JUEGO DE LENGUAJE

“Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo imprevisible. Quiero decir, no está fundamentado, no es razonable (ni irracional). Está allí. Como nuestra vida (SC §559)

Lo que más nos va a interesar de la recepción apelsiana de la obra de Wittgenstein, es que este filósofo alemán parte de ciertas consideraciones pragmáticas y hermenéuticas de los procesos comunicativos humanos, lo que denomina el *factum* de la comunicación; pero más adelante, va a incluir elementos éticos en su explicación, que comienzan a cobrar cierto carácter normativo y que parecen resultar innegables por el establecimiento de una argumentación trascendental. Para aclarar los principales aspectos de la teoría apelsiana, describiremos brevemente y a continuación, la interpretación antropológica del concepto de juego de lenguaje.

Una de las principales ideas que cabe encontrar en las *Investigaciones* es que “el modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (IF §206). En este pasaje, el filósofo vienés alude a los intentos de comprensión de un antropólogo ante una forma de vida completamente distinta a la suya. Como puede leerse en la cita que acabamos de dar, Wittgenstein sostiene que lo único que puede hacer este investigador es observar el modo de actuar de los otros y buscar regularidades o pautas de conducta compartidas. Ahora bien, este proceso de observación, descripción y búsqueda de semejanzas nunca será suficiente, siempre queda abierta la posibilidad de error o malentendidos, tanto dentro de cada juego de lenguaje, como en el contacto intercultural. Esto se debe a que ningún juego de lenguaje está completamente basado en razones, sino en una práctica compartida o (de nuevo) en un modo de hacer común.

Para explicar esta dificultad de comprensión, Wittgenstein describe un diálogo entre un antropólogo (especialmente insistente en sus preguntas) y un miembro de otra cultura (IF §207 - §211). Ante el desmedido interés del antropólogo en tratar de comprender las prácticas o creencias de ese otro juego de lenguaje, así como de encontrar una razón última que le sirva para explicar estas prácticas; el nativo sólo puede responder que carece de razones últimas, que no puede explicar sus prácticas de

un modo más profundo o elaborado, sino que simplemente actúa así<sup>34</sup>. Ahora bien (y aquí cabe observar una de las principales diferencias entre la antropología clásica y la propuesta de Wittgenstein<sup>35</sup>); si este antropólogo preguntara menos a los miembros de otras culturas y reflexionara más sobre sus propias prácticas y creencias, descubriría que él mismo carece de razones para actuar. El filósofo vienés sostiene en este sentido que en ciertos momentos podemos llegar a descubrir que las razones que damos a los otros (y las que nos damos a nosotros mismos) se agotan y entonces, “actuamos sin razones” (IF §211). Más adelante llega a afirmar: “He agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actúo’” (IF §217). Según estos aforismos, no existe una explicación última de nuestras prácticas y creencias, sino un modo de hacer común o “manera de actuar sin fundamentos” (SC §110). La explicación sólo es un recurso arquitectónico prescindible o “una suerte de falsa moldura que nada soporta” (IF §217), requisito exigido por la búsqueda de razones, propia de la antropología, donde se pretende entender totalmente otras formas de vida, pero no se tiene en cuenta la falta de razones últimas.

Wittgenstein describe esta búsqueda infructuosa no tanto en relación con la antropología, como para criticar la pretensión excesiva, presente en la mayor parte de la historia de la filosofía y referida a la proyección de un ideal, pleno de sentido y coherencia; que lleva a muchos autores (incluso a él mismo en el *Tractatus*) a apartarse de los juegos de lenguaje cotidianos y de las prácticas del día al día<sup>36</sup>. En oposición a estos excesos argumentativos, este autor aduce que “cuando los filósofos usan una

---

<sup>34</sup> Podemos encontrar una muestra de esta comunicación imposible y circular (bastante divertida y basada en un ejemplo real) en la obra Barney (*El antropólogo inocente*, p. 107), quien describe el siguiente diálogo entre él mismo como antropólogo y sus entrevistados:

“Sus aclaraciones solían terminar siempre en un círculo que llegué a conocer muy bien:

- ¿Por qué hacéis eso? – preguntaba yo.
- Porque es bueno
- ¿Por qué es bueno?
- Porque nuestros antepasados nos lo dijeron.

Entonces, yo insistía astutamente:

- ¿Por qué os lo dijeron vuestros antepasados?
- Porque es bueno.

No pude jamás sacarlos de los “antepasados”, con los cuales empezaban y terminaban todas sus explicaciones”.

<sup>35</sup> Para ver las críticas de Wittgenstein a la antropología clásica, sobre todo a la obra de Frazer, véase sus *Observaciones a «La Rama Dorada» de Frazer*. Aludiremos a esta crítica al final de este capítulo

<sup>36</sup> Puede encontrarse una magnífica descripción de estas dificultades idealistas que alejan a filósofos y antropólogos de los juegos de lenguaje cotidianos que intentan describir en *La regla del juego* de José Luis Pardo, “Segunda aporía del aprender”, con interés en el contraste entre “comprensión inexplicable” de quien participa en un juego pero no puede explicarlo y la “explicación incomprensible” de quien lo observa desde fuera y trata de explicarlo sin entenderlo (p. 61).

palabra («conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición») y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?”. El aforismo se cierra con la constatación de que “*nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”<sup>37</sup> (IF §116).

La consecuencia de esta falta de una explicación última es que la tarea de los filósofos y por extensión de los antropólogos, sólo puede ser la descripción de distintos juegos de lenguaje y su comparación, evitando el prejuicio de que estos juegos deban corresponder a un ideal (IF §133). También cabe, en ocasiones, la crítica para evitar excesos teóricos como los descritos, que buscan una razón última o un ideal, cuando sólo hay un modo de hacer común. En oposición a estos excesos y en referencia concreta a la tarea de la filosofía, este autor sostiene que “no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* ha de desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar”<sup>38</sup> (IF §109).

Si partimos de esta limitación de la tarea del teórico y de la falta de razones últimas de cada juego de lenguaje, tampoco resulta admisible que desde un juego de lenguaje concreto se intente criticar o evaluar otro, como pretendía hacer Frazer. Según Wittgenstein, el principal error que cometió este antropólogo inglés en sus investigaciones antropológicas es que trataba de entender otras culturas a partir de sus propios criterios de racionalidad, lo que le llevó a calificar como equivocadas todas las prácticas mágicas que él no podía llegar a comprender<sup>39</sup>. Por lo tanto, este antropólogo se mostró “incapaz de comprender una vida que no fuera la de un inglés de su tiempo” (ORD:535). Ante estos excesos teóricos e idealistas, como los de Frazer, el filósofo vienés insiste en que al intentar comprender una cultura distinta a la conocida, lo único que se puede hacer es “*describir* y decir: ‘así es la vida humana’ ” (ORD:533<sup>40</sup>).

---

<sup>37</sup> Cursivas de Wittgenstein, probablemente referidas a la tarea de los filósofos críticos con el idealismo.

<sup>38</sup> Cursivas del autor.

<sup>39</sup> Ésta es la principal crítica que Winch dirige a Evans-Pritchard, a la que volveremos a referirnos en el capítulo noveno (especialmente páginas 205 y siguientes). Puede leerse también la nota 31 de este trabajo o *Comprender una sociedad primitiva* (pp. 35-86)

<sup>40</sup> Cursivas del autor.





## 2. DESARROLLO DE LA EXPLICACIÓN DE APEL

### 2.1 Dimensión pragmático-hermenéutica de los juegos de lenguaje:

#### el *factum* del lenguaje

“La ley del tercio excluso dice: «tiene que parecer  
así o así y no hay una tercera posibilidad».  
Pero realmente no dice nada en absoluto, sino que  
nos da una figura. Y el problema debe ser ahora:  
si la realidad concuerda o no con la figura”  
(IF §352)

Este rechazo al afán explicativo que caracteriza la obra del segundo Wittgenstein y acabamos de describir no resulta admisible para Apel, quien considera que las restricciones que este autor pone a la comprensión, tanto del juego de lenguaje propio, como del ajeno, pueden llegar a anular la posibilidad misma de hacer filosofía e incluso la de entenderse a uno mismo. Sostiene en este sentido Apel que si se aceptara la imposibilidad de obtener una comprensión última de cualquier juego de lenguaje, el modelo de Wittgenstein se convertiría en una “metafísica monadológica que no puede justificarse a sí misma como dotada de sentido” (TF1:319). Acusa además al pensador vienes de no haber captado el alcance del problema del entendimiento entre seres humanos, ya que si las prácticas de un juego de lenguaje carecen de una razón última y la filosofía no puede explicar nada, sino tan sólo describir y resolver malentendidos, este filósofo anula su propia teoría y limita su capacidad de comprensión y de comunicación con sentido, hasta llegar a estar “alienado” y “autoenajenado” (TF1:316).

Según Apel, si nos mantenemos en el momento crítico y negativo propuesto en las *Investigaciones*, se quedarían sin explicación hechos constatables como el contacto y la comunicación entre distintos juegos de lenguaje; tampoco se podría explicar el hecho de que cada uno de nosotros se comprende a sí mismo<sup>41</sup>. Éstos son los dos primeros *facta* del lenguaje que constituyen el punto de partida de la teoría de este filósofo alemán: la comunicación comprensiva entre distintos grupos, que describiremos en esta sección y la propia autocomprensión, que aclararemos en el apartado siguiente (sección 22, p. 52).

Para afirmar estos *facta*, Apel parte de la comprensión antropológica de los juegos de lenguaje que acabamos de describir y trata de superarla. En este sentido, el filósofo alemán sostiene que la comprensión (tanto de uno mismo, como de los demás) resulta innegable y que si no deseamos reducir todos los procesos comunicativos

---

<sup>41</sup> Aquí sería interesante preguntar hasta qué punto Apel rechazaría una explicación del inconsciente, por ejemplo en la teoría freudiana, pero esta pregunta nos alejaría del tema tratado.

humanos y nuestra propia autocomprensión al sinsentido solipsista (posibilidad que el mismo Wittgenstein vetó cuando criticó la posibilidad de un juego de lenguaje privado) entonces se debe suponer la existencia de un marco superior o juego de lenguaje trascendental que dé sentido al conjunto de todos los juegos de lenguaje y permita su comprensión mutua. Tras afirmar esto, Apel define el lenguaje como una “magnitud trascendental [...] condición de posibilidad y validez del acuerdo”, que por ser la condición de posibilidad del sentido compartido, no resulta negable, con sentido (TF2:318). Se trata ésta de la primera referencia a la argumentación trascendental que vamos a explicar en este capítulo.

Según este autor, aunque existan posturas escépticas o relativistas que cuestionen este *factum* del lenguaje, su carácter indudable queda corroborado en un nivel práctico, o cabría decir cotidiano, que puede deducirse de la obra de Wittgenstein. Es decir, si como puede leerse en *Investigaciones* §206: “El modo de actuar común es la guía para comprender un lenguaje extraño”, esto significa, según Apel, que ya existe contacto y comprensión entre distintas culturas o juegos de lenguaje. Y si se niega esta posibilidad de comprensión, estaríamos entonces negando un hecho experimentado por todos los seres humanos en su vida cotidiana. Esta negación conduciría además al solipsismo, a la incapacidad de comprender, no sólo a los demás, sino a uno mismo.

El principal recurso argumentativo de esta explicación se basa en un dilema, donde se enfrentan dos polos, opuestos y excluyentes, y sólo hay una solución posible. Es decir, Apel propone dos explicaciones alternativas, y al rechazar una, la otra queda afirmada y es entendida como incuestionable, *pace* su argumentación trascendental. En este caso, se puede pensar que el intento de comprender una cultura ajena no es más que la mera descripción externa de conductas, que no llega a comprender esa cultura, ni que las acciones descritas poseen sentido propio y constituyen un lenguaje. El filósofo alemán denomina a esta primera posibilidad “behaviorismo fisicalista radical” (TF1:351), considera que conduce al solipsismo cultural, que resulta contraria a hechos, constatados por todos los seres humanos y que desmiente el *factum* del contacto entre distintos juegos de lenguaje, por lo que rechaza esta primera opción (TF2:329).

Además, Apel mantiene que el behaviorismo tampoco resulta compatible con ciertos elementos de la obra del segundo Wittgenstein; ya que según la comprensión antropológica del concepto de juego de lenguaje que ya hemos explicado: entender un lenguaje es formar parte de una comunidad de hablantes o de un modo de vida

concreto, es decir, que no es posible conocer un juego de lenguaje desde fuera (TF2:212). Por otro lado, Wittgenstein rechazó la posibilidad de un juego de lenguaje privado (véase IF §243-307), por lo que Apel concluye que todo juego de lenguaje debe poder compartirse, y que incluso la propia autocomprensión del solipsista (si es que esta figura y su postura son posibles), ya se encuentra mediada por una regla pública del juego lingüístico, que se corresponde con una cierta forma de vida (TF1:357). Hay que tener en cuenta, prosigue Apel, que Wittgenstein rechazó el behaviorismo <sup>42</sup>, al entenderlo como una enfermedad filosófica más que ha de ser superada para volver a los juegos de lenguaje, prácticos y cotidianos, alejados de las especulaciones idealistas (TF1:352). Siguiendo entonces la crítica de Wittgenstein a la filosofía especulativa y separada de la realidad, el autor alemán sostiene que la opción solipsista no es admisible y que por el contrario, el *factum* de la comunicación queda afirmado.

El rechazo del primer polo de este dilema, lleva a Apel a afirmar el carácter indudable del segundo polo, es decir, a admitir que sí se da comprensión entre participantes de distintos juegos de lenguaje. A partir de este *factum* innegable (y del carácter contrafáctico de la opción contraria), el filósofo alemán sostiene que todo el que trata de comprender un juego de lenguaje distinto del suyo, si lo comprende, es que ya participa en él; y de este modo se abre una nueva dimensión comprensiva, que abarca, al menos, esos dos juegos, que quedan orientados hacia un horizonte hermenéutico, donde se vinculan todos los distintos juegos de lenguaje (TF1:350). Según Apel, todo el que aprende, describe, trata de traducir o criticar un juego de lenguaje, ya participa en una dimensión más amplia de comprensión o “juego de lenguaje hermenéutico”, que está “ligado reflexiva y críticamente a todos los juegos de lenguaje” (TF2:331). Si no se postulara esta dicha dimensión compartida, que toma la forma de un horizonte de unidad de todos los juegos de lenguaje, no resultaría posible decir nada con sentido sobre los juegos de lenguaje, ni sobre la filosofía (TF1:262). Se

---

<sup>42</sup> Apel (TF1:251) cita IF §197, §307 y §308 para describir la crítica del segundo Wittgenstein al behaviorismo (o “conductismo”, en la versión castellana). Cabe señalar que Apel acepta la crítica de Wittgenstein al conductismo como una enfermedad filosófica que había que superar; para regresar a la comprensión cotidiana de los juegos de lenguaje. Pero por otro lado, el filósofo alemán no tiene en cuenta que Wittgenstein dirigió una crítica muy similar a la filosofía idealista (véase, por ejemplo IF §89 y siguientes), llegando a afirmar (como veremos en los epígrafes 2.3 y 2.5 de este trabajo) que el filósofo vienés se autocontradijo cuando definió esta crítica. Surge aquí una incoherencia en la argumentación de Apel, quien parece admitir la crítica de Wittgenstein a la filosofía sólo cuando favorece a su argumentación trascendental.

trata ésta de la primera aproximación al concepto de juego de lenguaje trascendental, que describiremos en esta primera parte de la tesis.

Apel parte de las consideraciones pragmáticas y críticas de la segunda etapa del pensador vienés, para superarlas y proponer una dimensión hermenéutica que aúne todos los juegos de lenguaje en un metanivel o dimensión ampliada, el juego de lenguaje trascendental. Para ello, criticará la posible comprensión relativista de la obra wittgensteiniana (por ejemplo la que lleva a cabo Winch) y la sustituirá con ciertos elementos de la argumentación trascendental kantiana, que pasamos a describir. De un modo similar a la postulación kantiana de la unidad de todos los fenómenos en la idea de mundo (KRV A334, B391), según Apel, sólo desde la postulación de la unión de todos los juegos de lenguaje es posible comprender, ya no sólo otras formas de vida, sino la propia cultura. Es decir, la comprensión entre distintos juegos de lenguaje sólo resulta posible si se postula, pragmáticamente, una instancia superior o juego de lenguaje trascendental, que decide y determina el sentido (o sinsentido) de la conducta humana y que “libera *a priori* la estructura de los objetos posibles”, para comprender las motivaciones de una conducta a la luz de esa regla *quasi* objetiva (TF1:359-360).

En este momento, el filósofo alemán pretende recuperar dos dimensiones del lenguaje y de la filosofía, la hermenéutica y la pragmática, que fueron obviadas por la tradición analítica<sup>43</sup>: la primera de estas dimensiones reconoce y trata de superar los problemas de entendimiento entre distintas culturas; la segunda implica la práctica y la crítica que debe acompañar a la comprensión hermenéutica, para alcanzar entendimientos. Cuando se recuperen y equilibren estas dos dimensiones se logrará, según el filósofo alemán, la unión de teoría y práctica y la apertura de una nueva forma de comunicación intersubjetiva, orientada a un acuerdo universal. No obstante, Apel entiende que en su época estas dos dimensiones siguen minusvaloradas, por lo que los procesos comunicativos son imperfectos y pueden estar desviados o manipulados. Ahora bien, incluso en estas pésimas circunstancias comunicativas, cada esfuerzo por comprender, cada corrección o crítica al discurso, ya anticipan y se encuentran guiadas por este ideal hermenéutico de comprensión plena, es decir por el horizonte de unidad de todos los juegos de lenguaje (TF2:322).

---

<sup>43</sup> Esta reducción supone entender el lenguaje sólo en su función designativa o referencial, tendencia que Apel localiza desde el nominalismo de Ockham hasta el atomismo lógico del Círculo de Viena y el *Tractatus*. Para ver el recorrido histórico de esta reducción y sus consecuencias, véase TF2:323-326.

Cabe apreciar aquí la influencia que Apel recibe de la filosofía trascendental kantiana, aunque el filósofo contemporáneo considera que ha superado “el punto supremo de la teoría kantiana del conocimiento” (que según Apel es la síntesis trascendental de la apercepción como condición de posibilidad del conocimiento), porque ha sustituido la comprensión subjetiva y monológica del sujeto que tenía Kant, por los procesos de comunicación, intersubjetivos y dialógicos, que se dan entre los hablantes y proveen unidad y acuerdo en la comunidad real de comunicación (TF2:337-338). Considera entonces Apel que el punto de partida de su teoría no es ya un sujeto solipsista que se enfrenta al mundo y trata de conocerlo, sino el hecho innegable del mutuo entendimiento que puede deducirse del concepto de juego de lenguaje de Wittgenstein. Es decir, Apel aduce haber sustituido el *factum* del conocimiento kantiano, por el ya mencionado *factum* de la comunicación, que cabría denominar wittgensteiniano.

Según el filósofo alemán, tanto Kant, como el primer Wittgenstein partían de la suposición de que el conocimiento se producía desde la primera persona del singular (sea mediante la combinación de intuiciones y conceptos, sea mediante el isomorfismo entre hechos del mundo y palabras) Ahora bien, para Apel, esta concepción referencial del lenguaje no puede darse, a no ser que se haya abierto con anterioridad una dimensión hermenéutica y compartida del lenguaje, por medio de una precomprensión del sentido en general (TF1:170)<sup>44</sup>. En esta crítica al solipsista, las referencias al mundo por parte de cada sujeto, como condición de posibilidad del conocimiento, quedan sustituidas por el *factum* de sentido compartido, de comunicación humana, que promueven el acuerdo intersubjetivo de la comunidad de comunicación y anticipan la comunidad ideal de comunicación a partir de la real (TF2:339-349).

Para terminar, cabe destacar que Apel localiza en esta dimensión compartida una condición trascendental, en el sentido de previa y posibilitante del sentido; aunque esta dimensión no se arraiga ya en la estructura psíquica de cada sujeto, sino en la intersubjetividad de los hablantes, esto es, en su capacidad de comprensión mutua y de crítica. Según esta explicación, todos los juegos de lenguaje tienen que estar mediados por la asimilación hermenéutico-crítica de la comprensión, por un principio regulativo, que supone una dimensión trascendental, en la segunda acepción de este término: horizonte de unidad de todos los juegos o juego de lenguaje trascendental (TF1:176).

---

<sup>44</sup> Aquí Apel alude de nuevo a la argumentación del segundo Wittgenstein contra la posibilidad del lenguaje privado, pero no deseo insistir en lo que ya se ha explicado.

## 2.2 Explicación cronológica y etológica de la adquisición de los juegos de lenguaje: el *factum* del aprendizaje

“Un alumno y su maestro. El alumno no deja que se le explique nada ya que, a cada momento, interrumpe a su maestro con dudas acerca de, por ejemplo la existencia de las cosas, el significado de las palabras, etc. El maestro dice:  
«No me interrumpas más y haz lo que te digo.  
Tus dudas ahora no tienen ningún sentido»  
(SC §310)

En su intento de buscar corroboraciones prácticas y cotidianas de su propuesta teórica, Apel esgrime otros argumentos para defender la existencia del ya mencionado *factum* del lenguaje, que pasamos a describir:

En primer lugar, este filósofo alemán alude al origen de cada juego de lenguaje en el proceso de aprendizaje de la lengua materna, considerando que este proceso, que nos habilita como seres lingüísticos y sociales, es compartido por todos los seres humanos, por lo que es universal y de nuevo, innegable (TF1:307). Es decir, cuando un hablante aprende la lengua materna, al mismo tiempo adquiere la competencia lingüística que lo habilita para aprender cualquier otro lenguaje y de este modo ya se encuentra orientado hacia el juego de lenguaje trascendental. Encuentra entonces este autor un elemento común e innegable en todos los juegos de lenguaje: el hecho de que con el aprendizaje de un lenguaje, se aprende “*el* juego lingüístico, es decir, *la* forma humana de vida” <sup>45</sup>. Esta cita prosigue con la consideración de que dicha adquisición proporciona además a todos los humanos la competencia para “reflexionar sobre el propio lenguaje o forma de vida y para comunicarse con los demás juegos” (TF2: 331).

Debemos destacar cómo Apel incluye consideraciones racionales en su explicación del proceso del aprendizaje humano, de tal modo que las conclusiones a las que llega con su explicación (que podríamos denominar “biológica” o “etológica”) resultan difíciles de cuestionar, a no ser que se pretenda rechazar ciertos hechos que parecen ser inherentes a nuestra especie. Vuelve a aparecer en este momento la estructura argumentativa disyuntiva que caracteriza la explicación de Apel y que ya destacamos en la sección anterior. Según este autor, resulta imposible pensar que un ser humano no pueda aprender la lengua materna, de este modo establece un nuevo *factum* innegable. Ahora bien, quien ya ha aprendido un juego de lenguaje, también ha adquirido, de modo inmediato e incuestionable (al menos, según esta explicación) la

---

<sup>45</sup> Cursivas del autor.

capacidad de reflexionar críticamente sobre este juego de lenguaje y entrar en contacto con los demás, de modo tal que ya se abre la posibilidad del mutuo entendimiento, orientado por el juego de lenguaje trascendental. (TF1:316). Negar esta posibilidad, conduciría, según Apel, a un ámbito de falta de racionalidad y a un momento de solipsismo, que conllevaría el rechazo de la posibilidad de entendernos, tanto a nosotros mismos, como a los demás; lo cual, como ya sabemos, resulta contrafáctico, si se ha aceptado el *factum* de la comunicación al cual ya hemos aludido.

Esta dimensión racional y reflexiva que se aprende con la adquisición de la lengua materna se convierte además en una condición de posibilidad *sine qua non* del contacto entre distintos juegos de lenguaje. Llevando a cabo de nuevo una superación crítica de la obra del segundo Wittgenstein, Apel rechaza la comprensión del lenguaje como una caja de herramientas (IF §11). El filósofo alemán cuestiona el carácter externo e instrumental que Wittgenstein parece conceder al lenguaje<sup>46</sup>, insistiendo en que sería imposible comprender ninguna reflexión, si no se tuvieran en cuenta más dimensiones en el lenguaje, sobre todo la hermenéutica y la pragmática-trascendental (TF2:207), como explicamos *supra*.

El segundo elemento que puede resultar de interés para comprender el contacto entre distintos juegos de lenguaje es la consideración apelsiana sobre la evolución diacrónica de distintos juegos de lenguaje y lo que podríamos llamar un “proceso de aprendizaje acumulativo”. En este caso, el filósofo alemán parte de otra reflexión wittgensteiniana, la que sostiene que los juegos de lenguaje no son unas instancias estáticas, invariantes y prefijadas de antemano, sino que cambian, orgánicamente y con el paso del tiempo, por ejemplo como los márgenes de un río (SC §97). Apel localiza en este pasaje otro argumento a favor de la conexión de todos los juegos de lenguaje y su vinculación en el juego de lenguaje trascendental. Según este filósofo, si podemos constatar, tanto con nuestra experiencia cotidiana, como con el aprendizaje de historia, que se han dado cambios en los juegos de lenguaje, resulta posible sostener que existe una instancia común que permite tanto este cambio, como nuestro conocimiento del

---

<sup>46</sup> En este momento, Apel se excede en sus críticas a Wittgenstein y muestra una comprensión sesgada y reducida del concepto de lenguaje que mantuvo el filósofo vienes en su segunda etapa. En ningún momento de su obra tardía Wittgenstein sostuvo el carácter exclusivamente referencial o instrumental del lenguaje (tesis que sí aparece en el *Tractatus*), es más, su alusión al lenguaje como una caja de herramientas le sirve para destacar la existencia de distintos usos del lenguaje, más allá del referencial. Cfr. IF §22 - 23, donde Wittgenstein cuestiona la comprensión del lenguaje que tenía Frege.



mismo. La opción contraria supondría la inconmensurabilidad entre juegos de lenguaje y la posibilidad del solipsismo, según la cual, incluso si se dieran estos cambios, no podríamos llegar a reconocerlos. Por supuesto, Apel descarta esta opción, por contradecir el *factum* de la comunicación, esta vez en una dimensión diacrónica.

Se solidariza entonces este autor con los “incomprendidos inventores y descubridores, que vinculándose al futuro, revolucionaron las formas de vida de su comunidad” (TF2:331) e identifica a estas figuras como los “visionarios” quienes anticiparon y configuraron el juego de lenguaje trascendental. Por lo tanto, siguiendo esta argumentación: si el cambio de un juego de lenguaje es posible (y a partir del aprendizaje de la historia podemos constatar que lo es), este *factum* sólo puede explicarse por la existencia de un marco universal donde los cambios que fueron rechazados en su momento dentro de un juego de lenguaje concreto, son admitidos, cobran sentido y realidad en el curso de la historia, orientada por el juego de lenguaje trascendental. Esto no quiere decir, sin embargo, que todo cambio sea aceptable, ya que entonces se abriría de nuevo la posibilidad del relativismo; por el contrario y para este filósofo, la única manera de comprender y regular los cambios en la historia, así como para tratar de alcanzar un momento mejor para todos los seres humanos, es reivindicar este juego de lenguaje ideal, donde todos los discriminados sean tratados como iguales y sus argumentos puedan ser escuchados y debatidos (TF2:331). Aunque trataremos esta cuestión más adelante, resulta interesante destacar cómo una dimensión normativa, con tintes utópicos, va apareciendo, poco a poco, en la argumentación apelsiana. Entonces, según Apel, si pretendemos conocer la historia de la humanidad, se debe postular de nuevo el marco hermenéutico y trascendental, pues si seguimos la comprensión relativista de los juegos de lenguaje (como comunidades separadas, sin sentido del progreso, ni contacto entre sí), hechos constatables como el cambio en los juegos de lenguaje y los cambios históricos quedarían sin explicar (TF1:353).

De nuevo encontramos aquí las dos opciones posibles que este filósofo distingue en la interpretación de Wittgenstein: o reduccionismo unilateral que no puede aspirar a un sentido pleno y que se contradice a sí mismo o la postulación del juego de lenguaje trascendental que dé sentido al conjunto de todos los juegos de lenguaje y a sus cambios. Para explicar esta disyuntiva, Apel retoma un tema clásico de la hermenéutica: cómo interpretar un documento histórico. En ese caso, nos encontraríamos ante dos alternativas: por un lado, podríamos entender este documento porque pertenece a

nuestra cultura, a nuestro juego de lenguaje, por lo que no sería distinto a nuestra forma de ver la vida y no habría problemas; pero, por otro lado, si perteneciera a una cultura distinta a la nuestra y se aceptara la inconmensurabilidad entre juegos de lenguaje, dicho documento no significaría nada para nosotros, sería ininteligible y se correría el riesgo de repetir errores del pasado. Tras descartar la alternativa relativista, Apel afirma la existencia del juego de lenguaje del historiador, que descansa en la tradición cultural de la comunidad de comunicación, donde se vinculan dos juegos distintos (el pasado y el presente) y se abre un horizonte de sentido o juego de lenguaje trascendental (TF2:104).

Para concluir, cabe aducir que si es posible estudiar historia antigua, hacer exégesis de documentos de épocas pasadas y entenderlos (y según Apel no cabe dudar de este hecho), esta posibilidad se encuentra permitida y avalada por la apertura de esta dimensión trascendental que aúna a los distintos juegos, también diacrónicamente. Y aunque Wittgenstein no llegara a concebir esta idea, negara la posibilidad de un juego que uniera todos los juegos de lenguaje y criticara el evolucionismo y la idea de progreso<sup>47</sup>; todos estos rechazos se deben, según Apel, a que en su segunda etapa el pensador vienés no había llegado a superar el “esquema dualista de la diferencia trascendental entre forma lógica y contenido”, propio del *Tractatus*, por lo que no pudo entender la mediación que existe entre todos los juegos de lenguaje y que es inherente a la dimensión hermenéutica-trascendental (TF1:361). Esta dimensión permite la comunicación intercultural que crea el “*continuum* de diálogo de historia de la civilización” (TF2:354) y conduce a la ya mencionada comunidad ideal de comunicación. En el apartado siguiente continuaremos detallando las críticas de Apel a Wittgenstein, esta vez en relación con la posibilidad de la filosofía.

---

<sup>47</sup> Sobre la crítica al progreso de Wittgenstein, véase el esbozo para el prólogo, nunca publicado de las *Investigaciones*, que está recogido en *Cultura y valor* (§29 y 30 de la edición española o MS 109, 204 y ss., noviembre de 1946 en el *Nachlass*) donde sostiene que su pensamiento se distancia de la actualidad y la técnica que caracteriza a la sociedad de su tiempo.

### 2.3 Dimensión racional y reflexiva: el *factum* de la razón y la posibilidad de la filosofía

“Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía», entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así, sino que este caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra «ortografía» sin ser de segundo orden” (IF § 121)

Si, como hemos explicado en páginas anteriores, la comprensión entre distintos grupos humanos, ya sea sincrónica o diacrónicamente, es un hecho indiscutible para Apel; en este momento, nos remontaremos, de la mano de este filósofo alemán, a un momento previo de dichos procesos de entendimiento, que se supone asimismo su condición de posibilidad. Se trata de la racionalidad humana o del hecho de la razón, que expresado en términos wittgensteinianos, implica que todo el que aprende un juego de lenguaje, aprende de modo inmediato a reflexionar sobre él (TF2:331). Aunque ya nos referimos a este *factum* en el epígrafe anterior, en este apartado profundizaremos en esta explicación y lo relacionaremos (como Apel hace) con la posibilidad de la filosofía; paso argumentativo que conlleva otra superación crítica de la obra de Wittgenstein.

El filósofo alemán comienza su explicación definiendo la razón como una dimensión ineludible, manifestación unitaria de todo ser humano, pese a las diferencias de idioma (TF2:319), que se fundamenta en sí misma y no necesita nada externo para justificarse (TF2:324). Esta facultad se identifica además con los procesos argumentativos dirigidos a lograr entendimientos y que se orientan al juego de lenguaje trascendental (TF2: 394). Para definir de este modo la capacidad racional humana, Apel vuelve a compensar los excesos idealistas e individualistas de la filosofía kantiana con la comprensión práctica e intersubjetiva de los juegos del lenguaje que cabe encontrar en la obra del segundo Wittgenstein. Según esta argumentación, no resulta plausible ya entender la racionalidad humana como una capacidad cognoscitiva individual de un sujeto que se enfrenta por separado al mundo; sino que el desarrollo de esta capacidad está mediado y posibilitado por la adquisición del lenguaje en una comunidad concreta.

Aunque como hemos aludido previamente, la capacidad racional es universal para la especie humana, ya que se adquiere con el aprendizaje de la lengua materna; en este momento Apel considera que el principal representante de la racionalidad es el filósofo, quien ha desarrollado, más que sus semejantes, la capacidad de distanciarse críticamente del presente y evaluarlo con perspectiva. Esta capacidad no sería posible si

los filósofos no hubieran desarrollado previamente su autoconciencia crítica, esto es, la capacidad de comprenderse a sí mismos con claridad y distanciarse de su primer juego de lenguaje (TF2:206). Asimismo sostiene que dada esta capacidad de distanciamiento y crítica, los filósofos pueden conectar distintos juegos de lenguaje y postular horizontes ideales, para tratar de resolver los problemas que paralizan actualmente a las distintas sociedades humanas (TF1:10).

Recuperando de nuevo la crítica de Wittgenstein al juego de lenguaje privado (o al filósofo solipsista y escéptico, véase IF §420), Apel mantiene que esta conciencia crítica no puede darse de modo solipsista (o como un sujeto en el sentido kantiano), sino que el filósofo debe considerarse miembro y representante de la comunidad real de interpretación y compartir sentido con los demás hablantes. Sólo por su pertenencia a las distintas sociedades humanas, las enseñanzas de la filosofía pueden pretender tener validez y sentido universal; en caso contrario, nos encontraríamos de nuevo, con posturas solipsistas, insostenibles y difíciles de comprender (TF1:207).

Como puede verse, este autor alemán sigue partiendo de la obra tardía de Wittgenstein para definir su propuesta trascendental; aunque siguiendo su propia recomendación de que el filósofo no debe distanciarse de las circunstancias presentes, Apel mantiene que la dimensión de racionalidad plena y universal, propia de la comunidad ideal de comunicación, no es alcanzable hoy en día, sino que supone un principio regulativo del progreso ilimitado de la humanidad. De este modo, en el presente los seres humanos se pueden orientar por ese horizonte ideal, que pese a las dificultades actuales, queda anticipado y corroborado en cada práctica o argumentación racional que tienda a este fin (TF2:204). Ahora bien, el reconocimiento de las dificultades del presente y el carácter regulativo del ideal no suponen objeciones críticas a la teoría de Apel, ya que según este filósofo no es posible negar con sentido el “punto supremo de la unidad intersubjetiva de la interpretación, en tanto que comprensión del sentido y consenso de la verdad” (TF2:391). Esta dimensión racional, compartida e innegable, constituye un nuevo *factum*, esta vez de la razón, que se suma a los *facta* ya aludidos. Es más, si alguien negara esta dimensión racional y compartida, su argumentación no podría ser considerada válida. En este caso Apel se opone tanto a la interpretación relativista de Wittgenstein que ya hemos explicado, por ejemplo a la obra de Winch, como a la argumentación de K. R. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, según la cual, no se puede sostener la existencia de una dimensión racional que aúne

todos los sistemas de creencias, ya que la opción última que nos lleva a defender un sistema de creencias u otro no puede evaluarse desde dentro de esos sistemas, por lo que será una decisión irracional, basada más bien en un “acto de fe” o en “decisiones morales irracionales” (TF2:391)<sup>48</sup>. Ante estos argumentos relativistas (o irracionalistas, como los denomina Apel) el filósofo alemán sostiene que quien rechaza esta dimensión racional universal, “elige el oscurantismo, [...] pone fin con ello a la discusión misma y su decisión es irrelevante para la discusión” (TF2:393).

Para sostener la inviabilidad de esta opción y defender su propuesta, Apel se propone superar la crítica de Wittgenstein a la filosofía idealista que se puede leer en las *Investigaciones* (concretamente en IF §89 - 133), por considerar que en estos pasajes de la obra wittgensteiniana se encuentra el origen del reduccionismo del concepto de razón que caracteriza las obras de Winch y de Popper. El filósofo alemán encuentra una contradicción interna en la obra del segundo Wittgenstein que es repetida por estos autores y que invalida la interpretación relativista: si por un lado, Wittgenstein no admite la posibilidad de definir un contenido filosófico racional, que tenga en cuenta todos los juegos de lenguaje (IF §67), tampoco puede mantener, con sentido, que haya o no unidad entre los juegos de lenguaje. En palabras de Apel;

“El que niega la unidad de la analogía de todos los posibles significados de la palabra ‘juego lingüístico’ no puede, como filósofo, decir absolutamente nada con sentido sobre los juegos lingüísticos [...] mas tampoco podrá decir -con sentido- que no haya ninguna unidad de analogía dentro de la diversidad de significados, ligados al lenguaje, de una palabra (y que ello esté en la esencia del uso humano del lenguaje)” (TF1:262).

Afirma de este modo Apel que pese al rechazo de Wittgenstein a la posibilidad de dar tesis en filosofía<sup>49</sup>, este autor necesita mantener al menos alguna tesis, con pretensión explicativa, para que sus críticas al lenguaje y a la filosofía sean entendidas (TF1:168). Cabría decir (aunque Apel no lo haga) que Wittgenstein es un ser humano, que ha crecido en una comunidad, adquirido un juego de lenguaje y hablado con sentido, en caso contrario, no podría llegar a entenderse a sí mismo, ni pretender ser entendido por los demás. Si se admite esto, ya se favorece la posibilidad de un marco de racionalidad

---

<sup>48</sup> En esta referencia a Popper, Apel alude a *La sociedad abierta y sus enemigos* sin especificar volumen o número de página.

<sup>49</sup> En realidad, Wittgenstein no sostuvo que no hay tesis en filosofía, sino que si se propusieran, no se podrían discutir, ya que todos estaríamos de acuerdo en ellas (IF §128).

compartido que aúne todos los juegos de lenguaje. Este marco compartido se encuentra asimismo presupuesto en la crítica contra la filosofía idealista que llevó a cabo Wittgenstein, así como en las propuestas de Winch y Popper, de nuevo, si es que estos autores pretenden ser entendidos. Para sostener esta tesis, Apel vuelve a formular otro ejemplo de la argumentación disyuntiva y sin excepciones que caracteriza su obra: si estos autores critican ciertos usos lingüísticos y elaboran una teoría al respecto, entonces ya reconocen la existencia de un juego de lenguaje filosófico, aunque sea para criticarlo. Ahora bien, al realizar esta tarea ¿se limitan a la mera observación y crítica externa, al modo behaviorista o del antropólogo que no entiende lo que describe, o también participan en el juego de lenguaje que critican y evalúan?

Si se permanecieran como observadores externos, no podrían comprender el juego de lenguaje que critican; por lo que sus críticas no estarían justificadas. Entonces, si se parte de una postura relativista y de este concepto debilitado de racionalidad y de crítica, las propuestas de Wittgenstein, Popper y Winch carecerían de sentido (cabría incluso aducir que todas estas páginas también carecen de sentido...). Además, si la argumentación de estos autores fuera correcta, no sería posible comprender o criticar un juego de lenguaje desde otro, sino que la posibilidad de crítica sería débil e inmanente. Se tendría que rechazar también la posibilidad de conocer una cultura distinta y la de aprender algo nuevo; lo que, resulta contraintuitivo si lo contrastamos con la experiencia cotidiana y contradice los *facta* que propone Apel (TF1:350).

Este autor no admite esta comprensión reducida de la racionalidad y de la crítica, que califica como la “unilateralidad destructiva” de la propuesta de Wittgenstein (TF1:262) y sostiene que la capacidad racional y crítica, propia de la filosofía, es incuestionable, y se da incluso en la obra del pensador vienés, por mucho que él lo negara. Apel explica esta aserción manteniendo que quien se refiere a la filosofía, aunque sea para criticarla, ya ha abierto una dimensión de sentido compartida que relaciona al menos dos juegos de lenguaje: el cotidiano y el filosófico. Entonces, y según Apel, cuando Wittgenstein criticaba los excesos idealistas del lenguaje, en cierto sentido este autor ya estaba realizando “afirmaciones teóricas y universalmente válidas sobre la esencia del significado de las palabras” (TF1:342), lo que supone además que aspiraba a formular enunciados racionales y comprensibles por sus lectores. En este momento, el filósofo alemán pregunta (no sin cierta ironía):

“¿Cómo deben [los enunciados de Wittgenstein] convencer a la infeliz víctima de las cavilaciones metafísicas de la falta de sentido de las cuestiones que se plantea sin poder recurrir a una visión teórica de la esencia de la función del lenguaje, del «significado», el «sentido», la «comprensión»?” (TF1:343)

Es decir, o bien Wittgenstein (y sus continuadores) se autocontradicen en sus críticas, o bien si estas críticas pueden ser comprendidas, favorecen la argumentación de Apel. Hemos alcanzado la misma conclusión que en apartados anteriores: para criticar un juego de lenguaje (sea el juego de lenguaje de la filosofía o cualquier otro), hay que formar parte de él; de lo contrario, sería imposible entender nada y se estarían negando los *facta* postulados. Superando las limitaciones que Wittgenstein impuso a la filosofía, Apel afirma que si podemos entender las críticas de este autor, ya estamos admitiendo que existe un juego de lenguaje filosófico que está en contacto con el juego de lenguaje cotidiano. El hecho de que admitamos y entendamos esta vinculación entre juegos, continúa Apel, sólo es posible porque todos ellos poseen un elemento común, a saber, una misma forma de ver el lenguaje o una imagen. El filósofo alemán denomina a este elemento compartido “la esencia unitaria del lenguaje” (TF1:342) y la hace equivaler a un marco de unión de las distintas culturas en la apertura de una dimensión hermenéutica, donde todos los juegos de lenguaje se vinculan y quedan orientados hacia el horizonte regulativo de la comunidad ideal de comunicación<sup>50</sup>.

Apel acusa entonces a Wittgenstein de haber obviado la intencionalidad de significado de cada hablante, tanto en los procesos de comunicación cotidianos, como en su propia enunciación de palabras (pretendidamente con sentido) como filósofo. Es decir, el filósofo vienés no se da cuenta de que todo el que comienza a hablar pretende comunicar algo con sentido y ser entendido por otros, o al menos es lo que se espera de nosotros en cuanto seres humanos racionales (TF1:170). En cambio, si nos ceñimos a la interpretación relativista de las *Investigaciones* parecería que cada hablante sólo emite palabras con sentido limitado y convencional para su propia comunidad, se pierde entonces la referencia a los objetos (más allá de lo que se entienda por “objeto” en cada juego de lenguaje) y resulta imposible establecer un marco de sentido y comprensión entre hablantes de distintos juegos. Pero para el filósofo alemán, la comunicación humana no puede limitarse sólo a este fenómeno convencional y reducido, ya que las

---

<sup>50</sup> En las secciones siguientes, especialmente en 2.4 se explicarán los principales rasgos de esta comunidad. La exposición sistemática de este concepto se puede encontrar en Apel, TF2:202-209.

convenciones lingüísticas no son irreflexivas, ni dependen sólo del marco limitado de cada forma de vida (TF1:171-172). Es decir, si se admiten los *facta* descritos; ya se acepta la existencia de una misma dimensión racional que permite el establecimiento de diálogos críticos. Todas las personas dotadas de esta capacidad racional han de suponer que sus interlocutores también poseen esta misma facultad, es decir, que pueden expresarse con sentido más allá de su propio juego de lenguaje y que es posible poner en contacto distintos juegos para alcanzar consensos, racionales y universales, al menos como un horizonte que facilite los procesos comunicativos presentes (TF2:30).

Por ello, continúa Apel, el juego de lenguaje filosófico (aunque sea crítico y negativo, como parecía mantener el segundo Wittgenstein) sólo tiene sentido si también se encuentra en conexión racional y reflexiva con los demás juegos de lenguaje (TF1:169). En este momento, el filósofo alemán vuelve a postular la unión de todos los juegos de lenguaje en un juego de lenguaje trascendental, como condición de posibilidad de la filosofía; ya que, en caso contrario, no se podría criticar con sentido ningún planteamiento filosófico. La negación de esta vinculación (propia como sabemos de los intérpretes relativistas de Wittgenstein) conduciría al solipsismo del filósofo, quien no podría criticar, ni ser entendido por sus iguales (TF1:351).

Para reforzar su argumentación y mostrar que toda comunicación conlleva comprensión, orientada hacia un horizonte de unidad, Apel recurre a un argumento de Gadamer<sup>51</sup>, según el cual, en todo diálogo con sentido que se establezca entre humanos o en toda labor adecuada de interpretación de un texto, deben darse de modo ineludible dos presuposiciones: que se establezca una pregunta con sentido, comprensible para todos, y que los interlocutores no dialoguen en paralelo, sino que se esfuercen para la comprensión mutua, tratando a los demás como iguales y suponiendo su racionalidad (TF1: 352-354). Estas “reglas del juego hermenéutico” llevan a Gadamer a postular la racionalidad de todos los seres humanos y a tratarlos como iguales. Ahora bien, esta opción no implica que todas las argumentaciones sean válidas; por el contrario, en nombre del horizonte ideal de comprensión que guía a los procesos comunicativos, se pueden criticar, e incluso rechazar por ser sinsentidos, los argumentos que no respeten dicho horizonte<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Gadamer, *Verdad y método*, Vol. 1, pp. 441-445

<sup>52</sup> Véase: Gadamer, *Verdad y método*, Vol. 1, p. 441, sobre la necesidad de descartar preguntas sin sentido, no por su falsedad, sino porque “no contiene una verdadera orientación de sentido y por eso no hace posible una respuesta”.



Apel también reconoce la existencia de estos sinsentidos y los identifica con los argumentos teóricos que no admiten su concepto ideal de comunicación, como veremos más adelante. Es más, este filósofo alemán sostiene que el hecho mismo de que sea posible diferenciar entre sentido y sinsentido, y criticar éste último, es una forma más de corroborar esta dimensión racional universal que él propone. Esto es, Apel afirma la existencia de un concepto de sentido universal (cuya negación sería un sinsentido descartable), que es compartido por todos los hablantes racionales, miembros de la comunidad de comunicación, y que es el que permite discernir y juzgar lo que es admisible para esta comunidad de hablantes (TF1:307). No es posible, por lo tanto, decir que algo carece de sentido, ni iniciar ninguna crítica (ya sea a los sinsentidos, a las situaciones comunicativas desiguales, o a la filosofía idealista), sin una comprensión previa de aquello que se critica. Para que esta crítica sea válida y comprensible, ha de tomar la forma de una tesis filosófica, con pretensión de universalidad; ya que en caso contrario, sólo sería válida para un juego de lenguaje concreto y particular, por lo que no tendría autoridad y sería fácilmente refutable con contraejemplos (TF1:341). Y si entendemos esta crítica, esto se debe, insiste Apel, a que los distintos juegos de lenguaje están conectados entre sí y anticipan, mediante su conexión, un marco de sentido universal y superior que los abarca a todos: el juego de lenguaje trascendental. (TF2:242-244).

La constatación del sentido comprensible de ciertas manifestaciones, así como del diálogo comprensivo con otras culturas, supone, según este autor, un salto en la racionalidad del ser humano. Queda abierta en este momento una nueva dimensión, racional y metarreflexiva, mediante la cual se puede analizar nuestro lenguaje y el de los otros, para así ponerlos en común y tratar de lograr entendimientos. De este modo, tanto el diálogo intercultural, como una teoría que ponga en relación dos juegos de lenguaje (aunque sea para criticar uno de ellos) ya se da en este segundo nivel en la argumentación, reflexivo (o metarreflexivo), donde se presupone que todos los seres humanos son racionales, ya que pueden expresarse, criticar y ser entendidos. Y Wittgenstein, pese a las contradicciones que presenta su teoría, no es una excepción.

Aun reconociendo la crítica que el filósofo vienés llevó a cabo contra la metafísica tradicional y el idealismo lingüístico, Apel insiste en que si este autor prestó atención a estas disciplinas y las descartó por suponer usos lingüísticos excesivos, separados de la realidad cotidiana; en realidad, con su crítica y su rechazo, Wittgenstein

ya mostraba una cierta comprensión de esos juegos de lenguaje y participaba en ellos, su crítica por lo tanto, ya era racional y tenía pretensión de universalidad y cabe sostener incluso, como Apel hace, que a través de su crítica, Wittgenstein ya anticipó la posibilidad del juego de lenguaje trascendental (TF1:342). Renunciar a esta dimensión racional ampliada que pone en contacto los distintos juegos de lenguaje, supondría de nuevo, renunciar al sentido de las palabras, e incluso a la propia auto-comprensión, lo cual invalidaría esta crítica y no permitiría a Wittgenstein ser entendido (TF1: 262).

Aparece aquí otro de los argumentos característicos de los teóricos del discurso, que cobrará especial importancia en la obra de Habermas. Se trata de la contradicción performativa que Apel encuentra en la obra de Wittgenstein por la pretensión de este de criticar la unidad de todos los juegos, así como la posibilidad de un juego de lenguaje filosófico; pero en realidad, con su práctica, con su intención de ser comprendido, ya sostenía una cierta teoría filosófica, con contenido y en conexión con otros juegos, tanto con los del pasado que critica (la metafísica y el idealismo lingüístico), como con los contemporáneos, si es que pretendía ser entendido. Entonces, según Apel, en la práctica comunicativa cotidiana, no es posible negar la unidad comprensiva de los juegos de lenguaje, que se proyectan hacia una dimensión superior (juego de lenguaje trascendental o comunidad ideal de comunicación); puesto que incluso quien rechaza esta dimensión, pretende ser entendido, por lo que “confirma reflexivamente y ratifica voluntariamente las reglas del único juego lingüístico que le permite autocomprenderse en la decisión”. Apel acaba su argumentación manteniendo que “esta autoconfirmación del juego de lenguaje trascendental [...] a favor de una comunidad crítica de comunicación, revela que la razón se fundamenta en sí misma y que sólo precisa (sin duda) del compromiso humano para realizarse en el mundo” (TF2:314).

Por medio de otra superación dialéctica de la obra de Wittgenstein, Apel sostiene que la filosofía crítica y antiespeculativa de Wittgenstein se sumaría al juego de lenguaje de la historia universal, generando un “criterio ampliado del sentido de la praxis”, que confirma (o refuta) cada teoría filosófica y favorece la “autotrascendencia reflexiva de los juegos lingüísticos en el contexto abierto al futuro del diálogo histórico de la humanidad” (TF1:319). Es decir, la crítica wittgensteiniana a la filosofía supone un paso previo para formular una filosofía trascendental, renovada y completa; pero, si nos mantuviéramos sólo en este momento negativo y en la interpretación relativista de

Wittgenstein, se acabaría “el fecundo diálogo de Occidente<sup>53</sup> en el que participan todos los juegos de lenguaje” (TF1:317); y quedaríamos reducidos a distintas comunidades que no se comprenderían entre sí, lo cual contradice los *facta* ya explicados.

Según Apel, todo el que ponga en relación distintos juegos de lenguaje, aunque sea para criticarlos, ya está presuponiendo una dimensión trascendental, compartida por todos ellos, porque ningún intento de ser comprendido es posible sin este marco previo de racionalidad, posibilitado por el juego de lenguaje trascendental y que se extiende a lo largo de la historia de la humanidad, tanto por la comprensión del pasado, como por la proyección de un horizonte de superación de los problemas presentes. Quien negara esto, insiste el filósofo alemán, seguiría participando en el juego de lenguaje trascendental, si pretende que su crítica sea entendida; pero quien, pese a todo, objetara estas tesis y pretendiera abandonar tal comunidad de sentido compartido, renunciaría a la posibilidad misma de autocomprenderse y autoidentificarse con los demás, se vería abocado al solipsismo (TF2:394).

Ante estos hechos, Apel aduce que en sus dos etapas, el pensador austriaco mantuvo una teoría sobre el lenguaje, con pretensión de universalidad, que podía ser entendida por otros, esto es, que Wittgenstein propuso su propia “imagen del mundo” y que esperaba que sus lectores la comprendieran y tuvieran una cierta actitud ante su obra. Para argumentar esta tesis, Apel aduce que cuando Wittgenstein comparó a la filosofía con una enfermedad (IF §255 ó §593), este autor ya admitía esta disciplina, la entendía de una manera concreta y se posicionaba de un modo concreto que pretendía transmitir a sus lectores. Apel prosigue argumentando que al realizar esta afirmación, el filósofo vienés ya pone en relación dos juegos de lenguaje distintos (el filosófico y el cotidiano), por lo que corrobora la tesis de la vinculación entre juegos (TF1:342). Cabe destacar que ésta explicación muestra de modo muy claro otro rasgo de la argumentación trascendental propia del pensamiento apelsiano, quien, a partir de los *facta* de la razón ya explicados, localiza una condición *sine qua non* en todos los procesos comunicativos humanos, que no puede ser negada con sentido y que se corresponde con la innegable pretensión de ser entendidos y de voluntad de entender a otros; así

---

<sup>53</sup> Mayúsculas del autor, quien, como criticaremos más adelante, entiende a todas las sociedades occidentales como un bloque unívoco y sin fisuras, que se aproxima más que otras formas de vida a la realización de la comunidad ideal de comunicación. Sólo mantendré el uso de las mayúsculas con este término si proviene de citas literales, cuando un autor lo ha escrito así. Para los demás casos, optaré por escribir este término en minúsculas o daré alguna reformulación, como “sociedades occidentales”, para señalar sus diferencias internas.

como a la orientación común hacia la comunidad ideal de comunicación. Negar esta opción, reduciría al sujeto crítico con la teoría de Apel al solipsismo.

Cabe concluir este epígrafe recordando que según Apel, cualquier sujeto racional que pretenda hablar, ser entendido y argumentar con sentido, ya está favoreciendo el *a priori* comunicativo que él ha propuesto. Este autor parte de unas consideraciones sobre la filosofía y la posibilidad comunicativa de los seres humanos, en apariencia innegables, y a partir de ahí, deduce las condiciones trascendentales, que presuponen y hacen innegable la posibilidad del juego de lenguaje trascendental, que a su vez se corresponde con una forma de comunicación y de vida concretas y deseables para todos (o al menos todos los que cumplan las condiciones comunicativas y racionales señaladas). Cuando Apel argumenta de este modo, su propuesta supera las dimensiones lingüísticas, racionales y filosóficas; para adentrarse en un ámbito ético-normativo, como veremos.

## **2.4 Dimensión ética y normativa: el *factum* de la ética y la postulación de la comunidad ideal de comunicación**

“La reglamentación del tránsito de las calles permite y prohíbe determinadas acciones de conductores y transeúntes, pero no intenta guiar la totalidad de sus movimientos mediante prescripciones. Sería un disparate hablar de un reglamento de tránsito «ideal» que tuviera esa tarea”  
(Z §440)

Como aludimos al final del apartado anterior, al identificar su concepto de racionalidad con una forma de comunicación y de vida concreta, Apel lleva a cabo un salto desde la dimensión hermenéutica de la comunicación, hasta una nueva dimensión de carácter ético y normativo, que apunta a una forma de vida concreta: la comunidad ideal de comunicación. En este caso, este autor define la “concepción normativa del juego de lenguaje trascendental y de la correspondiente comunidad ilimitada de comunicación” (TF2:232), en lo que va a suponer otro *factum* de su argumentación trascendental, de contenido ético y encadenado a los anteriores. En este paso argumentativo, el juego de lenguaje trascendental y su correlato, la comunidad ideal de comunicación, van a adquirir un carácter normativo ineludible e innegable. Para aclarar este punto, cabe dar una cita literal de Apel, quien sostiene que “quien obre con sentido, por ejemplo quien se decida frente a una alternativa con la pretensión de autocomprenderse, presupone ya implícitamente las condiciones lógicas y morales de la comunicación crítica” (TF2:393).

Como cabe observar, el filósofo alemán sigue partiendo de la obra tardía de Wittgenstein, para superarla críticamente y consolidar su propuesta trascendental. Sostiene por ejemplo Apel que según este autor vienés, no es posible mantener un juego de lenguaje (ni por tanto, una acción con sentido) basado en la mentira permanente<sup>54</sup>. Esta reflexión, aparentemente wittgensteiniana, favorece la tesis apelsiana de que las emisiones lingüísticas no sólo deben ser racionales y comprensibles para ser entendidas, sino que además deben respetar una serie de normas éticas, como la veracidad; elementos que no pueden ser negados racionalmente, ya que conduciría a la incomprensión y aislamiento de quien pretendiera expresarse sólo con mentiras, que sería criticado y rechazado por su comunidad. (TF2:393). Además, este autor desarrolla sus tesis (y refuta a sus oponentes) con una argumentación que toma la forma de un dilema, donde al rechazar una posibilidad, la otra se afirma, con una consideración trascendental, en el sentido de condición innegable, como puede leerse en la siguiente cita: “La aceptación de una norma moral fundamental constituye una condición de posibilidad de toda argumentación; [...] y en la medida en que el solipsismo metódico pueda considerarse como refutado, el reconocimiento de una norma moral fundamental constituye una condición de posibilidad de toda autocomprensión válida” (TF2:395).

Según esta argumentación, si no los seres humanos no quieren reducir sus aserciones y críticas a un solipsismo metódico, imposible de mantener, no les queda más remedio que aceptar la norma moral fundamental que Apel propone. De este modo, la pretensión de actuar y de hablar con sentido acaba vinculada con una actitud moral concreta; y esta presuposición se convierte en una condición trascendental, que no puede negarse con sentido, a no ser que se elimine la pretensión de alcanzar entendimientos y se prescinda de una ética común, que es la que permite distinguir conductas criticables o aceptables (TF2:396). Retomando la argumentación trascendental kantiana sobre la inevitabilidad de la razón humana, Apel se propone “interpretar el discurso kantiano sobre el «*factum* de la razón» en cuanto hecho indudable de la autodeterminación moral [...] como resultado del autoconocimiento trascendental”. Se dirige además a reconstruir este argumento como una “implicación

---

<sup>54</sup> En TF2:393 Apel mantiene que Wittgenstein realizó esta afirmación sobre la mentira, pero no cita ningún pasaje de la obra del filósofo vienés. Tras buscar en el *Nachlass*, no he encontrado esta aserción. Cabría incluso mantener que, a diferencia del carácter ético que Apel concede a los juegos de lenguaje, Wittgenstein entendía la mentira como un juego de lenguaje más, sin entrar en su valoración. Véase, por ejemplo IF §249: “Mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro”.

del *a priori* de la argumentación" (TF2:397). Esto es, como un argumento que no resulta negable con sentido, ni reducible a una hipótesis teórica, separada de la realidad, ya que parte de un *factum* que ya no sólo facilita los procesos comunicativos humanos, sino que orienta hacia una forma de vida ética universal, deseable para todos y sin alternativas; o más bien, cabría decir, las alternativas a esta forma de vida resultan ideológicas y nocivas para el ser humano. Como veremos en el último apartado de esta sección, es tal el carácter fundamental e innegable de esta norma moral, condición de posibilidad del sentido compartido y de la convivencia, que Apel llega a justificar, desde su teoría, la crítica a otras formas de vida o de comunicación que no acepten su propuesta.

En las páginas siguientes aclararemos este *factum* de la ética y sus posibles consecuencias para la vida en común. Esta explicación se divide en tres apartados: el primero (2.4.1, página 67) es más teórico, en él se describe la postulación de la comunidad ideal de comunicación a partir de la obra de Wittgenstein. El segundo (2.4.2, página 71) es más descriptivo, se detallarán algunas críticas que ha recibido Apel, las respuestas que ha dado este autor y algunos ejemplos de su postulación ideal. El tercero (2.4.3, página 78) es el más aplicado, describiremos el momento en que Apel vincula su propuesta con algunas dificultades de la política contemporánea, como los conflictos interculturales o las decisiones que deben tomar los gobernantes.

#### **2.4.1 Postulación de la comunidad ideal de comunicación como un *factum* ético y normativo**

En la parte de *La transformación de la filosofía* dedicada a la ética, Apel reivindica de nuevo las funciones hermenéutica y pragmática del lenguaje, que ya describimos en 2.1, entendidas como las condiciones de posibilidad que permiten el entendimiento mutuo entre seres humanos; al mismo tiempo critica a la tradición analítica (Wittgenstein incluido) por haber obviado estas funciones al mantener una comprensión estrictamente referencial del significado. Considera entonces que ha superado las limitaciones de la propuesta de Wittgenstein, ya que las ha compensado con las nociones pragmático-trascendentales que estamos describiendo. Además, Apel extenderá su teoría a la política contemporánea, en la equiparación de la comunidad ideal de comunicación con su propia comprensión de las sociedades occidentales.

Para llevar a cabo su argumentación, Apel retoma la comprensión antropológica del concepto de juego de lenguaje. Partiendo por ejemplo del aforismo §19 de las

*Investigaciones*, bajo la convicción de que cada juego de lenguaje equivale a una forma de vida, el filósofo alemán mantiene que la postulación de un juego de lenguaje trascendental va a equivaler a la aspiración a una forma de vida ética, la ya citada comunidad ideal de comunicación. Ahora bien, esta postulación trascendental supera la primera comprensión del término trascendental descrita en la introducción (la condición de posibilidad del entendimiento mutuo) y alcanza la segunda acepción: la postulación, dada de antemano y con carácter normativo, de un horizonte o de una forma de vida y de comportamiento a seguir. Se trata éste de uno de los pasos más controvertidos de la teoría de Apel, puesto que este horizonte llega a equivaler a su comprensión de las sociedades occidentales, que suponen, según este filósofo, la forma de vida que más se aproxima a la comunidad ideal de la comunicación.

En este caso, Apel parte del *factum* de la comunicación de todos los juegos de lenguaje y enuncia lo que él entiende como una “consideración histórico-antropológica”, sobre el desarrollo de las sociedades occidentales (TF2:334), que aunque podría haber sido de otro modo, hoy en día resulta incuestionable. Según este autor, las sociedades occidentales han superado innumerables dificultades en su devenir y por ello han logrado desarrollar una competencia comunicativa muy elevada, así como una racionalidad, neutral y común; también han alcanzado mayores cotas de progreso y de autocomprensión que otras sociedades. Por tanto, y a diferencia de las sociedades que aún no han logrado este desarrollo conceptual, los representantes de la cultura occidental pueden expresarse con más claridad, para promover entendimientos, esto es, se encuentran más cerca de la realización del ideal de comunicación (TF2:334-336).

Apel aduce que uno de los mayores logros de la cultura occidental que la acercan al horizonte ideal postulado por su teoría y que van a servir de ejemplo para otras culturas es el desarrollo de la ya mencionada racionalidad abstracta y un lenguaje conceptual, intersubjetivamente válido, que permite comunicar sin apenas equívocos y que es recíprocamente interpretable para prácticamente todas las culturas<sup>55</sup>, lo que posibilita además superar distintos conflictos y fomentar el progreso de la humanidad (TF2:336). Proporciona además una serie de consideraciones pragmáticas y realistas

---

<sup>55</sup> Cabría preguntar cuál es esta lengua conceptual y neutral que defiende Apel, ya que no menciona ningún idioma concreto, aunque sí alude a las “lenguas asiáticas orientales y las europeas” que han alcanzado estas cotas de comprensión y traducción recíproca (TF2:334), obviando ya no sólo cualquier referencia a África, Oceanía y América del Sur; sino también a América del Norte, es decir, que ni siquiera EEUU parece tener cabida en su propuesta. También cabría pensar que se refiere a un lenguaje universal, científico o matemático, en el sentido del Círculo de Viena.

para favorecer su teoría, al sostener que el desarrollo de estas lenguas traducibles y esta racionalidad compartida ha promovido la aparición de consensos en el uso de términos como “nivel de vida” o “estado de derecho” o “libertad” y “justicia”, que se pueden aplicar la práctica política, por ejemplo en la crítica y veto a quien no respete estas acepciones compartidas (TF2:202). Esta racionalidad compartida y desarrollada en las sociedades occidentales también permite la creación de organizaciones interestatales (aunque no cite ninguna) que logran llevar a cabo con éxito negociaciones y acuerdos ético-políticos y promover una mejor convivencia para todos los seres humanos, tanto occidentales, como no occidentales (TF2:334). Ahora bien, insistiendo en el realismo de su propuesta, Apel reconoce que los juegos de lenguaje desarrollados en las sociedades occidentales no han alcanzado aún el ideal de comunicación postulado su teoría, puesto que en el presente aún se dan muchas dificultades para la realización de tal ideal. Especialmente porque en cada intento de comprender a los demás se dan todo tipo de confusiones, contradicciones y malentendidos, donde se mezcla el sentido y el sinsentido de “acciones intencionadas y reacciones determinadas naturalmente”, que ponen un límite a los procesos de entendimiento humanos (TF2:115).

En la argumentación dialéctica que caracteriza la obra de Apel, estas dificultades de entendimiento no suponen un obstáculo para la realización de la comunidad ideal de comunicación, sino un motivo para criticar y mejorar los procesos comunicativos presentes. Según este autor, en la diferencia (que todos constatamos) entre la comunidad real y la ideal se origina la crítica a los procesos comunicativos actuales y se trata de alcanzar una situación mejor. Es decir, todo proceso comunicativo actual se encuentra orientado por este ideal de progreso y este horizonte de entendimiento, y a su vez, como consecuencia de tal orientación, las formas de vida presentes se van mejorando y acercando al ideal (TF2:213-214). Define entonces Apel una mediación dialéctica entre el juego de lenguaje real y el ideal, ya que el contraste y las diferencias que se dan entre estos dos ámbitos es el punto de partida para superar las dificultades presentes y llegar a realizar la comunidad ideal, así como el criterio que permite la crítica a las comunidades que no anticipen, ni persigan tal horizonte (TF2:218).

Este filósofo fortalece su explicación recurriendo de nuevo a una argumentación trascendental, en el sentido de carencia de alternativas, al sostener que incluso la falta de entendimiento que caracteriza a los procesos comunicativos presentes (especialmente en materia sociopolítica) favorece su argumentación. Es decir, si se entienden estos



momentos de falta de entendimiento como un elemento estructural e inevitable de los procesos comunicativos humanos, estaríamos abocados, según Apel, a un historicismo relativista insuperable, donde se darían constantes errores de interpretación y careceríamos de un criterio claro para corregirlos (TF2:205). Esta opción supondría que no podríamos comprender a los otros (y ni siquiera quizás a nosotros mismos); pero esta posibilidad inconmensurable y relativista contradice los *facta* de la razón que ya han sido explicados, por lo que el filósofo alemán se propone superarla para dar una solución eficaz a los problemas de entendimiento actuales.

Según la argumentación dialéctico-transcendental de Apel no resulta posible entender (ni criticar) estos momentos de incompreensión o faltas de entendimiento, sin la posibilidad de pensar en un momento de entendimiento pleno. El filósofo alemán localiza en esta posibilidad el *a priori* comunicativo que permite los entendimientos en el día a día y que anticipa el ideal normativo del acuerdo como un horizonte universal y posible (TF2:370). Para superar los momentos de incomunicación o malentendidos, propios de nuestros juegos de lenguaje actuales, el filósofo alemán postula, siguiendo la obra de Gadamer, un principio regulativo del progreso de la comprensión, que le lleva a suponer la comunidad ilimitada de comunicación como instancia racional de control de toda interpretación (TF2:204). Insiste en que el intérprete racional y representante de la cultura occidental ha adquirido la “autoconciencia crítica” suficiente para entenderse a sí mismo y a los demás, con más claridad que los miembros de otras culturas (TF2:206), ya que ha comprendido (en el sentido hermenéutico-pragmático que define este autor) las ventajas de la comunidad ideal y por ello, está capacitado para anticipar y tratar de alcanzar esta meta ideal. A partir de esta consideración Apel afirma las pretensiones de validez universal de su propuesta y las “pone en vigor con sentido” (TF2:207).

En esta explicación destacan las dos dimensiones del argumento transcendental (epistemológica y ontológica) que ya describimos en la introducción. Es decir, Apel entiende el *factum* de la razón como la condición de posibilidad del entendimiento mutuo, que toma la forma de un *a priori* comunicativo y se convierte en la instancia de control de la validez del acuerdo intersubjetivo (TF2:154). Pero al mismo tiempo, al definir este *factum*, el autor postula un horizonte ideal de consenso o una forma de vida común y sin conflictos, que autoriza la crítica a las formas de vida que no acepten este horizonte, como veremos a continuación.

#### **2.4.2 Superación de distintos reduccionismos con la postulación de una dimensión ética y comunicativa universal**

En este apartado, vamos a anticipar una posible objeción a la propuesta de Apel y a describir la respuesta que el autor da a esta crítica, como un modo de seguir aclarando su teoría: se trata del exceso de racionalismo y etnocentrismo de la propuesta apelsiana. Profundizaremos en esta crítica en la segunda parte de esta tesis, a partir de la obra de Habermas quien cuestiona la equiparación que establece Apel entre la comunidad ideal de comunicación y las sociedades occidentales (véase el capítulo quinto). En el ámbito español, destaca la crítica de Muguerza, para quien la propuesta de Apel es en exceso racional y supone un modelo único de consenso inalcanzable<sup>56</sup>.

Como respuesta a estas críticas, Apel insiste en que su teoría no propone la desaparición de todos los juegos de lenguaje bajo un único modo de racionalidad o de vida, y que estos no serían, en ningún caso, el científico-técnico occidental. Por el contrario, este autor reconoce la comprensión restringida de la realidad que se da en todas las sociedades (en principio hasta en la europea), que impide el mutuo entendimiento; y pretende superar estas limitaciones con su propuesta racional y comunicativa. Algunos de los ejemplos que da Apel de esta comprensión reducida son la explicación científico-técnica, propia de las sociedades occidentales que deja de lado la hermenéutica; la consideración inconmensurable de cada forma de vida, propuesta por la interpretación relativista de la obra de Wittgenstein que explicamos en el primer capítulo de la tesis; así como ciertas concepciones políticas que renuncian al universalismo en nombre del relativismo cultural<sup>57</sup>.

Constatando las dificultades que pueden surgir de estas comprensiones restringidas de la racionalidad (como las que se dan en la filosofía de Wittgenstein que ya describimos en el apartado 2.3), Apel se propone definir un equilibrio hermenéutico y reflexivo en el que dichas comprensiones restringidas sean subsanadas. Este equilibrio estará posibilitado (“sin duda esencialmente”, sostiene Apel) por la cultura occidental, que trata de realizar dicho juego de lenguaje ideal, el cual “ya siempre presuponemos trascendentalmente en las formas de vida dadas, frente a las limitaciones irracionales de

---

<sup>56</sup> Véase Muguerza *Desde la perplejidad* p. 124 y siguientes. Profundizaremos en esta crítica en el capítulo decimotercero de esta tesis en relación con la propuesta de Habermas, pero cabe destacar que el filósofo español dirige sus críticas tanto a Habermas, como a Apel.

<sup>57</sup> En este caso, Apel no cita a ningún autor ni corriente que defienda este relativismo, aunque puede entenderse que se refiere a los comunitarismos o al reduccionismo político marxista que describiremos en la sección b) de este apartado.

comunicación en distintas formas de vida” (TF2:249). Para mantener el universalismo, este autor insiste en que se deben superar los momentos irracionales o dificultades comunicativas, producidas por estas reducciones, no sólo partiendo de la ciencia y la tecnología, sino de “todas las dimensiones de la cultura” (TF2:249). Se podrá alcanzar así una comunidad unida por la autorreflexión hermenéutica, un programa ético universalista y una ciencia unificada, que cause el progreso de la humanidad (TF2:220).

### **a) Superación del reduccionismo científico**

Según la crítica apelsiana a la reducción del concepto de racionalidad propio del cientifismo, la comprensión característica de las ciencias no basta para dar sentido a nuestra existencia, ni para definir horizontes emancipatorios, donde todos los seres humanos sean tratados como iguales. Por el contrario resulta necesario vincular la comunidad interpretativa de los investigadores con la comunidad histórica de interacción de todos los hablantes (TF2:204). Este autor reconoce las limitaciones de las explicaciones científica de la realidad, tan exactas como reduccionistas, que no llegan a comprender en su totalidad la realidad que estudian, al objetivarla y cuantificarla<sup>58</sup>. E insiste en que esta forma cientifista de explicación puede tener consecuencias adversas y suponer un problema moral muy relevante si se entiende como la única manifestación de los seres humanos, ya que deja sin respuesta temas que preocupan a toda la humanidad, como los relacionados con la ética y la necesidad de convivencia (TF2:118).

Siguiendo las críticas de Peirce a la comprensión científica de la realidad<sup>59</sup>, Apel mantiene que a la comunidad de experimentación de científicos siempre le corresponde una comunidad semiótica de interpretación, que es la condición de posibilidad de la ciencia objetiva y que nunca puede ser reemplazada por los resultados de esa misma ciencia (TF2:106). Esto se debe a que antes del lenguaje científico ya se da una dimensión previa de lenguaje ordinario que permite que los investigadores se entiendan entre sí (TF2:198). Además, los científicos tampoco poseen criterios para dirimir en conflictos políticos o sociales de nuestros días, sino que necesitan elementos adicionales para comprender y evaluar lo que nos sucede (TF2:355).

---

<sup>58</sup> Apel mantiene aquí la diferenciación de ciencias empíricas explicativas y ciencias hermenéuticas comprensivas, cuestionada hoy.

<sup>59</sup> Véanse las referencias de Peirce a la comunidad de investigadores y a cómo estos no podrían llegar a entenderse entre sí si no formaran parte de una comunidad más amplia de hablantes que comparten y crean sentido (Epígrafes §5.310-5.317 de sus *Collected Papers*. Vol. 5).

Recordando al protagonista de la novela de Musil, Apel asegura que el hombre que hubiera objetivado científicamente todas las verdades y normas vinculantes, se asemejaría a un ser incapaz de conseguir atributo alguno, a un puro hombre de posibilidades que no podría actualizar su vida, ya que le faltaría un marco de sentido más general, habría perdido toda vinculación con su tradición, permanecería en un estado ahistórico y sería incapaz de comprenderse a sí mismo (TF2:109). Y es más, la única manera de solucionar estas dificultades es compensar el reduccionismo científico con una dimensión hermenéutica, que defina un ideal de acuerdo ilimitado u horizonte emancipatorio universal, donde todos los seres humanos tengan derecho a expresarse y sean reconocidos como iguales (TF2:205).

Destaca Apel en este sentido la dimensión hermenéutica de la racionalidad humana, ya anticipada por Dilthey y Gadamer, que se comparte por todos los humanos y supone la condición de posibilidad inalienable de cualquier explicación, inclusive la científica. El *a priori* de la argumentación posibilita el desarrollo de la ciencia y de cualquier tipo de racionalidad, al orientarse por un horizonte de sentido compartido, que incluye y conecta distintas comprensiones. Esto es, para que la comunidad de comunicación sea plena, debe tener en cuenta no sólo el sentido compartido por una tradición (como indica Gadamer), ni las verdades científicas (como postulan los miembros del Círculo de Viena), ni los contenidos filosóficos; sino que incluyendo y superando todas estas comprensiones del discurso se ha de postular una dimensión universal, con contenido ético, que tenga en cuenta todas las exigencias, de todos los miembros de la comunidad ideal, esto es, todas las necesidades humanas. Apel postula aquí una dimensión ética universal, que no se puede reducir a las distintas tradiciones, ni a la explicación científica, ni siquiera a la filosófica (TF2:203).

Según el autor, en toda comunidad real de experimentación (esto es, científica) y de interpretación (esto es, hermenéutica, no siendo separables estas dos dimensiones) ya está presupuesto un *telos*, concretado en una comunidad ilimitada e ideal, que no puede ser descrita desde fuera, ya que esto supondría un ejemplo del reduccionismo behaviorista que este autor no admite porque contradice el *factum* de la comunicación postulado. Por el contrario, dicha comunidad supone el medio intersubjetivo del acuerdo acerca de las condiciones conceptuales de posibilidad y validez del sentido compartido, condiciones que resultan necesarias para llevar a cabo cualquier intento de comprensión (sea científica, cultural o antropológica) (TF2:118).

Apel reivindica en este momento una nueva dimensión de sentido compartido que entiende como una condición trascendental en su primera acepción, esto es, ineludible para el entendimiento humano y ahora también para la comprensión científica. Esta dimensión hermenéutica también posee elementos éticos y normativos, universales e innegables. Es decir, si se desea evitar cualquier tipo de reduccionismo, en este caso el científico, se debe moderar la racionalidad científica con una dimensión hermenéutica, comprensiva y tolerante, que tenga en cuenta que el acuerdo entre hablantes es un paso previo al acuerdo científico. Para que esto suceda, el concepto de comprensión que propone Apel debe fortalecerse, esto es, debe tener la capacidad de corregir y limitar cualquier intento de reduccionismo (sea el científico o el político, como veremos en el subapartado siguiente). La comprensión hermenéutica ampliada que propone este autor tiene que ser considerada una disciplina normativa, dotada de carácter ético, para de este modo afirmar su validez y tener autoridad de cara a criticar cualquier reduccionismo (TF1:30).

Por esto mismo, este autor tampoco admite las críticas del segundo Wittgenstein a la filosofía, ya que si se entiende esta disciplina como meramente descriptiva, se pierde la posibilidad de criticar estos casos de reduccionismo. Para evitar este riesgo y considerando que en su segunda etapa Wittgenstein aún no había superado el positivismo lógico del *Tractatus*, Apel reivindica el carácter ético y normativo de la filosofía como anticipadora de la comunidad ilimitada de comunicación (TF2:332). Aduce de este modo el filósofo alemán, que cuando la racionalidad científica se integra en el horizonte ideal de comunicación, es decir, en la prosecución de un objetivo común para toda la humanidad, ya se está presuponiendo tanto una dimensión hermenéutica previa (el *a priori* de la comunicación) así como una ética universalista, que tiene que aplicarse a todos los seres humanos, incluidos los científicos (TF2:340).

Para acabar su explicación, Apel sostiene la necesidad de mantener un equilibrio entre la explicación de los hechos del mundo, propio de las ciencias empíricas, y entre la labor comprensiva de la hermenéutica; dado que la segunda forma de comprender es condición de posibilidad de la primera, y además, ninguna de ellas puede prescindir de la dimensión ética. Todas ellas (ciencia, hermenéutica y ética) se combinan en la propuesta apelsiana para perseguir un horizonte común: el de una sociedad plenamente comunicativa, avanzada técnicamente y libre de conflictos, en lo que el filósofo alemán denomina “humanización de la naturaleza y naturalización del hombre” (TF2:120).

## **b) Superación del reduccionismo político**

Siguiendo con sus críticas, Apel sostiene que para que el horizonte ideal propuesto sea posible, las distintas formas de vida no deben limitarse a crear un consenso en lo relativo al avance científico, sino que deben unificar los sentidos de términos como “verdad” o “justicia”, para que se pueda juzgar qué prácticas respetan o no el contenido de esos términos (TF2:202). Oponiéndose de nuevo a la interpretación relativista de la obra del segundo Wittgenstein, Apel mantiene que el significado de los términos no puede circunscribirse a una comunidad concreta, de modo inconmensurable y sin posibilidad de crítica; sino que tiene que existir un criterio de validez universal de significado, que permita la comprensión y la crítica, orientadas hacia la comunidad ilimitada de interacción. En este sentido, no basta con que haya términos comunes, traducibles de una lengua a otra, sino que también resulta necesaria una práctica comprometida con la mejora de las circunstancias de la humanidad en su conjunto. La postulación de este horizonte ideal ya no sólo posee un carácter descriptivo, sino que se convierte, según este autor, en un elemento normativo incuestionable, en el reconocimiento de la necesidad de mantener unas normas éticas concretas y universales, que se apliquen a toda la humanidad y donde teoría y práctica se vinculen en un mismo horizonte emancipador (TF2:202).

Cabe distinguir otro caso de reduccionismo que Apel trata de frenar con su propuesta ética universalista. Se trata del riesgo de dogmatismo que supone la imposición de una práctica o una forma de vida sobre las demás, con consecuencias opresoras, por no tener en cuenta las diferencias entre formas de vida. En este caso, el interlocutor de Apel es Marx y su propuesta de una sociedad sin diferencia de clases. Critica en este sentido este filósofo alemán que el horizonte propuesto por Marx es un ideal teórico, que propone un único modelo de vida, a partir de consideraciones materialistas que dejan fuera tanto la dimensión trascendental definida por Apel, como la situación real de los hablantes y sus diferencias (TF2:10). Al optar por el “partidismo” y no tener en cuenta las diferencias entre formas de vida, la propuesta marxista se dogmatiza y pierde la vinculación con los demás juegos de lenguaje, por lo que también ha de ser superada con el marco trascendental apelsiano (TF2:20-21).

A diferencia de la propuesta marxista, el horizonte de la comunidad ilimitada de comunicación no puede ser pensado sólo como una propuesta hipotética o teórica, que sólo permita una forma de vida y de política; sino que debe partir de la situación de los

hablantes y de sus diferentes juegos de lenguaje. Según Apel, esta tarea sólo puede llevar a cabo desde una filosofía comprometida prácticamente y con pretensiones críticas, normativas y universalistas, en un intento permanente de anticipar la comunidad ideal de comunicación en la real y de ponerla en vigor frente a las “peculiaridades del presente”, expresión que este filósofo usa para referir tanto a la tendencia al dogmatismo de autores como Marx, como al cientifismo de las sociedades occidentales; comprensiones reducidas de la existencia humana que dificultan la realización de la comunidad ideal de comunicación (TF2:221). Es decir, ni las ciencias empíricas, ni las teorías políticas pueden abandonar la referencia a la praxis, ni hacerse pasar por neutrales y objetivas, como si constituyeran un único modelo de racionalidad. Por el contrario, deben reconocer que están posibilitadas por una racionalidad más amplia (la dimensión hermenéutica y comunicativa) y deben comprometerse con un horizonte ético universal que tenga en cuenta a todos los seres humanos. Además, este compromiso práctico y emancipatorio, con vocación de universalidad, no puede suponer una idea abstracta, separada de la realidad de los hablantes, sino que debe aplicarse y contrastarse en la práctica cotidiana de los hablantes (TF2:220).

Encontramos en esta explicación los principales elementos que nos van a llevar al apartado siguiente: se trata del carácter imprescindible y normativo de una filosofía (y de una forma de vida), que modera las “peculiaridades del presente” y posee autoridad normativa para criticar cualquier deformación o restricción de los procesos comunicativos humanos. Lo que diferencia a la propuesta apelsiana de otras teorías y le concede capacidad crítica es la dimensión hermenéutica autorreflexiva y posibilitadora de sentido (descrita en el apartado 2.1 de este capítulo), que permite, según Apel, a los seres humanos racionales ser claros para sí mismos y anticipar horizontes éticos ideales.

Ahora bien, para que la propuesta apelsiana tenga validez universal, el horizonte postulado no puede ser cualquiera, sino que debe cumplir unas ciertas condiciones racionales e intersubjetivas y asegurar unos mismos derechos, como por ejemplo permitir a todos los seres humanos decidir o expresarse en condiciones de igualdad (TF2:380). Si no se tiene en cuenta esta vocación de universalidad, motivada por una consideración ética y deducida a partir de los *facta* de la comunicación definidos por este autor, se puede correr el riesgo de postular como ideal un modo de vida injusto o unilateral, como sucede con el marxismo. Se opone entonces Apel a las decisiones políticas tomadas por convención, como la teoría hobbesiana del contrato social, por

entender que se orientan por motivaciones racionales-teleológicas y no pueden pretender tener normatividad universal (TF2:356). Tampoco admite este autor que el horizonte al que tienda la teoría y la práctica política dependa sólo de una clase social o de un colectivo concreto. En oposición a estos criterios particularistas, según Apel resulta imprescindible que la filosofía tenga pretensiones críticas y normativas con carácter universal y que apunte a la realización del ya mencionado horizonte.

El filósofo alemán define aquí un nuevo *factum*, dirigido a la elaboración de una ética normativa, “apta como fundamento para asumir solidariamente la responsabilidad moral en la era de la ciencia” (TF2:402) que es imprescindible para la realización de la comunidad ideal de comunicación. El principio fundamental de este *factum* ético se concreta en la formación democrática de una misma voluntad, orientada a la comunidad ilimitada de comunicación. Describe de este modo el autor una norma fundamental, que no obliga por la aceptación fáctica de quienes han llegado a un acuerdo (esto sería un modelo contractualista convencional, que ya ha criticado), sino que queda situada en un nivel previo (trascendental, en el sentido de condición de posibilidad *sine qua non* de la comprensión mutua) y por ello obliga a todos los que han adquirido competencia comunicativa a tratar de lograr entendimientos y a la formación solidaria de una voluntad común. Sólo esta norma fundamental, insiste Apel, justificada *a priori* por la exigencia de la validez intersubjetiva, garantiza la obligatoriedad moral de todos los acuerdos particulares, logrados mediante procesos argumentativos guiados por las pautas comunicativas y racionales de la ética del discurso (TF2:404). Cuestionar esta norma y este horizonte supondría, según Apel, negar la posibilidad del entendimiento y la convivencia entre seres humanos, opción que conduciría ya no sólo al solipsismo, sino a un relativismo ético inaceptable (TF2:365). Esta posibilidad contradice todos los *facta* que llevamos describiendo en este trabajo y además la instauración de una forma de vida desigual e injusta para algunos seres humanos o grupos, lo cual tampoco resulta admisible. En este sentido, el filósofo alemán mantiene que “quien desee comprender las acciones humanas [...] debe comprometerse comunicativamente, en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de su acción” (TF2:365).

La dimensión ética y normativa que Apel reivindica como condición *sine qua non* del entendimiento humano no puede ser meramente formal, sino que tiene que presentar un contenido aceptable por todos los hablantes, participantes de la



comunidad ilimitada de comunicación. Define de este modo el autor dos principios regulativos fundamentales, bases de su ética del discurso y que resultan incuestionables: el primero sostiene que con cada acción (u omisión) se debe asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación. El segundo afirma que en cada acción (u omisión) se debe intentar realizar la comunidad ideal de comunicación desde la real (TF2:409). Así se vinculan, según este filósofo, las dimensiones prácticas o reales (las circunstancias sociopolíticas actuales) y las teóricas o ideales (la postulación de la comunidad ideal de comunicación) y todas ellas se orientan a un modo de vida mejor para todos, la ya mencionada comunidad ideal de comunicación.

#### **2.4.3 Ilustración hermenéutica, crítica de las ideologías y decisiones últimas**

Tras describir este horizonte ético y normativo universal, debemos tener en cuenta que existen comunidades o personas que rechazan este horizonte y no admiten que sea el ideal regulativo de una comunidad con comunicación plena. Apel considera esta posibilidad, en un momento de realismo, y más adelante, la integra en la explicación dialéctica y trascendental que estamos describiendo.

Aunque no realiza una exposición sistemática de los grupos o autores<sup>60</sup> que rechazan su teoría; una lectura atenta de su obra permite entrever dos categorías, que van a recibir distinto tratamiento: en primer lugar están las “culturas no europeas” (TF2:249), culturas que, según Apel: “tuvieron -y todavía tienen- que recibir de Europa la forma técnico-industrial de vida y sus fundamentos científicos” (TF2:114). No llega a mencionar cuáles son estas culturas, aunque en ocasiones, alude a la consideración de Evans-Pritchard de la racionalidad menos desarrollada de los zande, en comparación con la cultura occidental<sup>61</sup>. Por otro lado, están aquellas otras comunidades sometidas a “represiones autoritarias y fijaciones ideológicas producidas por la autoalienación de los hombres socializados” (TF2:248). En este caso, Apel tampoco menciona a qué grupos

---

<sup>60</sup> Como ya hemos ido describiendo en este trabajo, los autores que más van a cuestionar esta propuesta de Apel son Winch, Popper, Rorty y la gran mayoría de intérpretes relativistas de la obra de Wittgenstein. No insistiremos más en las diferencias entre estas interpretaciones.

<sup>61</sup> Véase Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculo entre los Azande*. Cabe apreciar en esta consideración de Apel otra muestra más de su etnocentrismo (cabría decir, “europeísmo”) ya que identifica el progreso de la humanidad con la cultura europea y no tiene en cuenta los demás continentes, ni se muestra crítico con los casos de incomunicación, injusticias o desigualdades que se dan en Europa. Estas omisiones y faltas de criticismo han sido cuestionadas por Habermas y Benhabib como veremos en los capítulos quinto y decimotercero de la tesis.

se refiere, sin embargo, sus críticas a estas sociedades son semejantes a sus críticas al marxismo ya descritas descrito en el apartado dedicado al reduccionismo político (p. 66).

Si seguimos en orden la argumentación de Apel, cabe destacar que el autor trata de entender el rechazo a los horizontes ideales propuestos por su teoría que llevan a cabo el primer tipo de comunidades, también llamadas “primitivas” (TF2:249). El filósofo alemán propone una explicación histórico-política de este rechazo, al entender que estas sociedades han tenido un desarrollo histórico distinto al occidental, que puede suponer un momento de extrañamiento y distanciamiento (e incluso de rechazo) cuando se encuentran con la forma de vida científico-hermenéutica occidental (TF2:114). Esta desigualdad no es irreversible, sino que según Apel puede ser solventada con lo que denomina “ilustración hermenéutica” (TF2:249). Para aclarar esto, parte de una idea de Gadamer, según la cual, en un primer momento del proceso de comprensión hermenéutica, puede fallar la transparencia y la capacidad de crítica con uno mismo y su propia tradición<sup>62</sup>, por lo que estas culturas, al no poseer aún un grado elevado de desarrollo conceptual (entiéndase, del lenguaje conceptual, claro y traducible descrito en 2.4.1), por lo que pueden carecer del distanciamiento necesario para lograr una clara comprensión de sí mismas y por ello pueden malinterpretar y rechazar el horizonte de unidad que les proponen las sociedades occidentales. Como consecuencia de este rechazo, estas sociedades corren el riesgo de cometer injusticias y desigualdades con sus propios miembros; situaciones que han sido superadas, poco a poco, por las sociedades occidentales y su ética universalista.

Si nos remontamos al inicio de la historia de estas sociedades, cabe destacar que este momento de injusticias y desigualdades, causados por la falta de reflexividad y de claridad consigo mismas, también se dio en las primeras etapas de las formas de vida occidentales, hasta que se logró el desarrollo del lenguaje conceptual que les permite a estas sociedades entenderse mutuamente, pese a sus diferencias, y distanciarse de sus propios presupuestos particulares para elaborar una ética universalista (véase, TF2:336 o sección 2.4). Gracias a estos logros, las sociedades occidentales fomentaron el avance de la historia de la humanidad y definieron una ética universalista y de esta forma, se acercaron progresivamente a la realización de la comunidad ideal de comunicación.

---

<sup>62</sup> En este momento Apel está citando las páginas 290 y siguientes de *Verdad y método*, donde Gadamer alude a la interpretación (y autointerpretación) del método historiográfico de Dilthey.

Apel sostiene que el desarrollo progresivo de la razón occidental posibilitó la aparición de una “ciencia explicativa y cuasi objetiva”, que estudia la historia y busca soluciones que puedan mejorar los distintos modos de vida (TF2:116). Esta disciplina surge de la combinación entre explicación científica, comprensión hermenéutica y normatividad ética, que como vimos en el apartado anterior, equivale a la comprensión que Apel tiene de la filosofía. Siguiendo con sus consideraciones realistas, este autor reconoce que esta forma de comprender y de convivir no se da en otras culturas, ni en todas las personas. En palabras del filósofo alemán:

“Si los hombres fueran transparentes para sí mismos en cuanto a sus intenciones, sólo dos intereses, complementarios para el conocimiento, estarían justificados: el interés científico por el conocimiento de la naturaleza y el interés hermenéutico, por el acuerdo intersubjetivo de las motivaciones vitales con sentido”. (TF2:115).

Ante estas personas o grupos que no llegan a ser completamente transparentes para sí mismos y por ello rechazan los horizontes ideales y hermenéuticos propuestos por Apel, las sociedades occidentales deben llevar a cabo el ya mencionado proceso de ilustración hermenéutica, esto es, mostrar las ventajas de este modo de vida, racional, ético y universalista, orientado hacia la realización de la comunidad ideal de comunicación, y esperar que estas culturas aprendan de las sociedades occidentales (TF2:249). Para argumentar esto, Apel parte de la interpretación universalista de los juegos de lenguaje de Wittgenstein que ya conocemos: si se descarta la posibilidad de un juego de lenguaje privado y solipsista, debemos admitir que las distintas formas de vida pueden comprenderse mutuamente; pero si se admite este contacto, ya se admite la posibilidad del juego de lenguaje trascendental, con todos los contenidos éticos y universalistas que Apel ya ha definido (véase TF2:331).

Entonces, ante las limitaciones de estas sociedades poco transparentes para sí mismas, Apel recomienda aplicar el proceso de comprensión hermenéutica y científica citado *supra*, entendiendo que aunque según esta última dimensión no se trate igual a todos los hablantes, en ocasiones resulta necesaria aplicar esta comprensión científica y objetivante, para superar una dificultad comunicativa, como sucede en la relación entre médico y paciente (TF2:119). Es decir, cuando estas sociedades rechazan los horizontes ideales y universales propuestos por Apel, resulta posible la “ruptura parcial de la comunicación hermenéutica”, y este proceso puede resultar “tan fructífero como el

modelo básico positivo de diálogo" (TF2:116). Recomienda entonces combinar el modelo hermenéutico de diálogo con la actitud cientifista, distante y objetiva, de quien posee más conocimientos que los miembros de estas sociedades y por ello puede explicar y diagnosticar, desde fuera, los rechazos de estas otras culturas hacia los ideales definidos por la cultura occidental. De este modo, según Apel, se logrará un equilibrio que permita la comprensión (y autocomprensión) de estas sociedades y así se puedan "superar los momentos irracionales de nuestra existencia histórica" y tender hacia la realización del juego de lenguaje trascendental (TF2:119). Por último, debemos tener en cuenta que este modelo de comprensión científico-hermenéutico se encuentra además legitimado por el carácter ético y universalista del horizonte ideal propuesto.

A continuación, explicaremos la segunda categoría de grupos que contempla este autor: las sociedades o grupos que por represión autoritaria o fijación ideológica, rechazan el horizonte de consenso universal propuesto por Apel y limitan sus procesos comunicativos con represión, censura, tabúes o cualquier otra forma de alienación (TF2:248). En este sentido, también resultan de interés las críticas de Apel a Lenin y todos aquellos "funcionarios de partido", que "monopolizan el conocimiento de la necesidad del proceso histórico" y reducen la capacidad de elección de los individuos (TF2:350). Ante este rechazo, explícito y constatado en la historia, la respuesta del autor es tajante: la negación del progreso propuesto por las sociedades occidentales y de las ventajas de la comunidad ideal de comunicación, debida a razones ideológicas, suponen sendas limitaciones a los procesos comunicativos, que deben ser vetadas y superadas, ya no tanto con ilustración hermenéutica, sino con lo que el autor denomina "crítica de las ideologías" (TF2:247) que pasamos a describir.

Aunque según el *factum* de la comunicación del que parte Apel, no es completamente posible que una cultura o forma de vida se cierre en sí misma y no esté en contacto con las demás, las deformaciones ideológicas y procesos de represión de estas formas de vida provocan, intencionalmente, que estas sociedades se encierren en su propia concepción de la realidad y nieguen las ventajas de la comunidad ideal de comunicación, por lo que en ellas se producen casos irresolubles de injusticia e irracionalidad; al contrario (y según Apel) que en las sociedades occidentales, donde se aspira a tratar a todos los seres humanos como iguales, bajo una misma idea de justicia y una racionalidad común, en los intentos de realización del horizonte ideal (TF2:248). Por esta cerrazón y sus consecuencias, Apel sostiene que desde las sociedades

occidentales es asumible que “no tengamos motivo alguno para suponer horizontes regulativos que, como criterios o paradigmas últimos para la comprensión del mundo [estas culturas] tuvieran los mismos derechos que los de una cultura que se ha situado intencionalmente bajo el ideal hermenéutico de un acuerdo ilimitado” (TF2:248).

Es decir, este filósofo considera que si estas culturas renuncian explícitamente a aceptar el horizonte ideal y universal propuesto, ya existe un motivo para no conceder los mismos derechos a estas culturas que a las sociedades occidentales. De este modo y por un tiempo, hasta que se equilibre la situación (es decir, hasta que estas culturas acepten el “paradigma último” definido), no se las tratará como iguales. El descubrimiento de los bloqueos deliberados y explícitos de la forma de comunicación (y no olvidemos, de vida) propuesta por Apel, permiten a los participantes de las sociedades occidentales a interrumpir la comunicación con tales culturas, es decir, comenzar la crítica de las ideologías. Asumiendo, una vez más, la mayor racionalidad del juego de lenguaje occidental por encontrarse más orientado que otras culturas hacia la comunidad ideal de comunicación, este autor considera posible suspender el acuerdo hermenéutico con estas culturas disidentes y criticar a quienes no acepten tal horizonte, ni compartan este concepto de racionalidad (TF2:206).

Esta explicación ha recibido numerosas críticas por este argumento con el cual rompe el círculo hermenéutico<sup>63</sup> y las condiciones comunicativas ideales que propone su teoría. Es decir, aunque en un primer momento, Apel mantenga una concepción universalista e igualitarista de los procesos comunicativos, siendo ésta la principal tesis de su ética discursiva, existe un límite a este en esta propuesta, ya que cuando se descubre “la falta de transparencia o el encubrimiento de los intereses materiales que impiden la realización de la comunidad ideal de comunicación”, el trato igualitario puede interrumpirse y comienza la ya aludida crítica de las ideologías (TF2:412). Pero el filósofo alemán responde a esta objeción insistiendo en la necesidad de este momento crítico y de esta consideración desigual, que constituye un paso más de la superación dialéctica de contradicciones y limitaciones del entendimiento, que conlleva la realización progresiva de la comunidad ideal de comunicación. De acuerdo con esta argumentación, cuando cada cultura logra una comprensión clara y reflexiva de su propia forma de vida y supera la falta de claridad inicial, ya se encuentra en condiciones

---

<sup>63</sup> Se trata de una expresión literal de Benhabib (CNU:318) quien se muestra muy crítica con Apel, como veremos en el apartado “uno” del capítulo decimotercero de esta tesis.

de comprender a otras formas de vida, considerarlas como iguales y perseguir el horizonte hermenéutico universal propuesto por Apel. El reconocimiento de esta vinculación hermenéutica universal supone además un “factor histórico moralmente relevante” para la convivencia humana (TF2:118).

La postulación de este horizonte es deseable para todo aquel que lo comprenda, y al tratar de llevarlo a la práctica se constata, además, que trae consecuencias positivas para todos aquellos que lo reconocen y tratan de realizarlo. Si este horizonte ideal es comprensible, deseable y posible, insiste Apel, es porque todas las explicaciones dadas hasta el momento a favor del juego del lenguaje trascendental (tanto de la comprensión científica del mundo, como la de los historiadores hermeneutas y los filósofos) se fundamentan en principios éticos, universales y públicos<sup>64</sup>, de tal modo que “no dieran poder a los que saben sobre los ignorantes, sino que provocaran a todos para transformar, mediante autorreflexión, los modos de conducta explicables causalmente en acciones comprensibles para todos” (TF2:119). Esta cita ilustra bastante bien el proceso de crítica de las ideologías descrito, que en este caso afecta tanto a poderosos, como a ignorantes (*sic*, Apel) y los motiva a todos para fomentar su capacidad reflexiva y orientarse a un modo de vida mejor (el ya conocido juego de lenguaje trascendental). De nuevo, la explicación científica y la comprensión hermenéutica, equilibradas con un principio ético universalista, sirven para aclarar aquellas relaciones internas, desiguales e injustas, que no son compatibles con el horizonte postulado por Apel y que por ello pueden y deben ser criticadas (TF2:247).

Para concluir, cabe destacar que Apel parte de consideraciones hermenéuticas (es decir, de la comprensión de tal horizonte), pragmáticas (de las consecuencias positivas que se siguen del intento de realización de tal horizonte) y éticas de la extensión de este horizonte ideal. Y en nombre del carácter deseable e innegable de este horizonte universal, Apel asegura que las sociedades occidentales están legitimadas para llevar a cabo la práctica explicativa-comprensiva descrita *supra*, es decir, para suspender el acuerdo hermenéutico e iniciar la crítica de las ideologías a aquellas comunidades que no aceptan este ideal. Este recurso es legítimo, continúa el filósofo, siempre que no se olvide que la ruptura, la explicación y la crítica no son un fin en sí mismas, sino que

---

<sup>64</sup> Cabe destacar la enorme influencia kantiana que se percibe en esta explicación de Apel que identifica los principios de la ética con una dimensión universal y publicable, reconocible por y para todos. Véase el Apéndice II de *Sobre la Paz Perpetua*, donde Kant indica que la posibilidad de que una ley sea publicada supone un criterio *a priori* de la razón (PP:99)

sirven para fomentar la autocomprensión de todos los que participan en este proceso comunicativo y para orientarlos progresivamente hacia la comprensión y posible realización de la comunidad ilimitada de interpretación (TF2:206). La autoridad y legitimidad de las sociedades occidentales en este proceso se debe, según Apel, a que existen diferencias entre las comunidades que tratan de realizar el horizonte ideal propuesto (al considerar a los otros como iguales, racionales y respetar su opinión); y las que lo niegan y se enclaustran en sus propios principios; siendo esta segunda actitud una opción irracional que no puede ser admitida si se desea alcanzar el ideal.

Un segundo elemento que Apel trae a colación para defender la ruptura hermenéutica y la crítica de las ideologías es que éstas suponen la mejor alternativa al relativismo cultural y a una filosofía indiferente con la realidad; y en este momento vuelve a oponerse a la interpretación relativista e inconmensurable de los juegos de lenguaje que propone Winch. Según el filósofo alemán, si se pretende lograr una comunidad igualitaria y universal donde todos los sujetos sean reconocidos como iguales y se luche contra las injusticias (o en palabras de Apel, se alcance la “meta de una ilustración hermenéutica que no deja todo como está” <sup>65</sup>) la crítica de las ideologías resulta imprescindible (en el sentido de una condición *sine qua non*) para superar las “limitaciones irracionales de la comunicación de esas formas de vida” (TF2:249).

Apel menciona los argumentos clásicos en el debate intercultural que suponían dos opciones enfrentadas e irreconciliables: por un lado, se puede aceptar el relativismo que deja estar cualquier forma de vida, sin intervención posible, como por ejemplo sostiene Winch o mantienen los comunitaristas, aunque Apel no los mencione. Por otro lado, puede darse una crítica objetivista y dogmática que no admite diálogo real alguno (Apel no alude a ningún autor que defienda esta postura, aunque puede entenderse, como ya se ha sugerido *supra*, que se trata del reduccionismo, tanto cientifista, como marxista). La solución que da a esta disyuntiva es, de nuevo, la postulación del juego de lenguaje trascendental como horizonte de la comunidad ideal de comunicación, que iguala a todos los sujetos en la ya reconocida dimensión hermenéutica, ética y racional; y que a diferencia de la segunda opción, no se impone de forma dogmática, sino que involucra y hace reflexionar a todos los sujetos, en la búsqueda de un equilibrio hermenéutico y consenso universal, que incluye a todas las culturas que estén de acuerdo con este ideal (TF2:249). Como respuesta al relativismo cultural y para seguir

---

<sup>65</sup> En clara referencia a IF §124: “La filosofía deja todo como está”.

favoreciendo su argumentación trascendental, Apel busca vestigios de su concepto de racionalidad y de su ética igualitarista en otras culturas, para afirmar su universalidad, y los encuentra en el yoga o en la filosofía hindú, manifestaciones culturales, que según este autor son admisibles, siempre que no nieguen el horizonte común ya señalado (TF2:248). Por el contrario, cuando una cultura se cierra a este horizonte, cabe suponer su desviación ideológica y vetarla, recordando además que, incluso en su rechazo al ideal, esta cultura ya participa en cierta medida en él.

La superación crítica y reflexiva de cada juego de lenguaje particular no sería posible si no se diera la unidad sintética del juego de lenguaje trascendental y la capacidad de autotranscendencia de cada juego de lenguaje (TF2:247). Aparece aquí otra versión del argumento pragmático-trascendental de Apel, quien entiende el *a priori* de la comunicación como una condición *sine qua non* que es admitida por todos los que intervienen en el diálogo intercultural, incluso por los que lo rechazan, y que al mismo tiempo favorece la postulación de un horizonte universal que aúna y pone en contacto a todos los juegos de lenguaje (TF1:58). Es decir, si en nombre del relativismo cultural se intenta negar este horizonte ideal, ya es preciso intervenir en el debate, lo que supone asumir la racionalidad de todos los hablantes, esto es, aceptar el ya mencionado *a priori* comunicativo, que cada vez presenta más carácter ético y se identifica progresivamente con lo que Apel entiende como “forma de vida occidental”. Sostiene de este modo que todo el que se exprese con sentido (es decir, todo el que pretenda autocomprenderse y comprender a los demás) “presupone ya implícitamente las condiciones lógicas y morales de la comunicación crítica” (TF2:393).

La negación de esta posibilidad vuelve a conducir a momentos de irracionalidad y solipsismo, que según el autor, no resultan admisibles (ni siquiera comprensibles). Por lo tanto, quien rechazara participar en el diálogo intercultural y comprensivo, orientado hacia la realización de la comunidad ideal de comunicación, renunciaría con ello a la posibilidad de autocomprenderse y autoidentificarse (TF2:394). Esta negación sólo sería posible en un ámbito prelingüístico y presocial, o en una postulación filosófica abstracta, separada de la realidad cotidiana; todas estas suponen opciones carentes de sentido, que no pueden ser expresadas, ni discutidas sin cometer contradicciones performativas.

Por último, el autor identifica la realización del horizonte ideal descrito con el proceso de desarrollo histórico e ilustración hermenéutica propio de las sociedades occidentales y acaba trasladando esta argumentación al contexto político internacional.



Es decir, cuando ciertas culturas o personas rechazan este horizonte y persisten en lo que Apel entiende como un momento de irracionalidad, la única respuesta posible que el filósofo alemán encuentra para evitar estos “momentos irracionales” es interrumpir, de modo transitorio, las condiciones ideales de la comunicación y del acuerdo hermenéutico definidas por su teoría. En lo que cabría llamar un “estado de excepción” de esta propuesta ideal, a los defensores de la comunidad ideal de la comunicación y de la ética del discurso no les quedará más alternativa que tratar a estas culturas o personas como distintas y vetarlas o criticarlas, hasta que reconozcan la validez universal de los horizontes ideales descritos.

Este tratamiento diferencial, que supone la irrupción momentánea de los principios de la ética del discurso, se debe a una decisión moral (por estar dirigida por los principios de la ética del discurso), solitaria y unilateral, que no resulta completamente fundamentable, ni está respaldada ni por la filosofía, ni por la ciencia. Sin embargo, según Apel se trata de una decisión legítima porque persigue la realización de esta sociedad ideal (TF2:412-413). El filósofo alemán da un ejemplo, según él actual y reconocible por todos, de esta decisión; se trata de la soledad e incompreensión del gobernante quien en momentos difíciles debe tomar medidas relevantes, aunque poco populares, para mejorar la situación de todos los ciudadanos, sobre todo de quienes desconocen dónde se encuentra su propio bienestar<sup>66</sup>.

Entonces, si se aceptan el *factum* ético que ya conocemos y el carácter deseable e innegable del horizonte ideal postulado, Apel acaba justificando la autoridad moral de quien persiga la consecución de la comunidad ideal de comunicación y considera completamente legitimadas sus decisiones. Según esta explicación, en la decisión individual e incomprendida del político solitario se mantiene el principio hermenéutico, normativo y universal formulado *supra*, que consiste en “subsumir la propia autocompreensión reflexiva y toda decisión racional tomada bajo la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación” (TF2:413). El criterio último de cualquier decisión (sea compartida o solitaria, popular o impopular) debe ser la orientación a la realización de la comunidad ideal de comunicación y ahí radica su validez universal y normativa.

---

<sup>66</sup> Véase la nota 127 de TF2:413. Cabe destacar que esta argumentación ha sido utilizada en el contexto político, pasado y presente, con consecuencias nefastas para los ciudadanos, como ha sucedido con las políticas de austeridad de Europa y las “decisiones unilaterales” de Merkel y el Banco Central Europeo sobre la política y la economía de España, Grecia o Italia.

No parece haber salida a la argumentación hermenéutica y trascendental de Apel, ya que oponerse a una decisión, orientada por el ideal de comunicación, supondría una opción irracional y una renuncia a los principios racionales y éticos de las sociedades occidentales. Aunque esta posibilidad no resulta válida porque *pace* el argumento pragmático-trascendental ya descrito, si se dan razones para argumentar esta renuncia, ya se están afirmando los *facta* de la comunicación postulados. Es decir, Apel acaba integrando a todos los hablantes en su comprensión ideal de las sociedades humanas: si se acepta su teoría (o se dan razones para no aceptarla), ya se ha admitido el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación que se orienta hacia el horizonte ideal. Si por el contrario, se cuestionara, se dejaría de admitir la comunicación entre culturas, se rechazarían los procesos de aprendizaje y la ética universal. Por ello, el autor sostiene que cada intento de comunicación (aunque sea crítico con su teoría) ya anticipa el horizonte ideal propuesto; y que todo el que haya intentado alguna vez reflexionar sobre el sentido de sus palabras o establecer un diálogo con otros, anticipa e ingresa en la comunidad ideal de comunicación, favoreciendo, además, la forma de vida descrita (TF1:60). Cabe observar que en este argumento se da el salto trascendente de la razón, de un ámbito epistémico a un horizonte determinado, que ya criticamos en la introducción en relación con la obra de Kant y que seguiremos problematizando.

## 2.5 Dimensión metafísica y trascendental: la realización de la comunidad ideal de comunicación

- Sócrates dirigiéndose a Teeteto:
- "¿Y quien imagina, acaso no ha de imaginar algo?"
- Teeteto: "Necesariamente"
- Sócrates: "¿Y si se imagina algo, no debe ser algo real?"
- Teeteto: "Así parece"

Si reemplazamos en este argumento la palabra "imaginar" por la palabra "matar", entonces existe una regla para el uso de esta palabra: no tiene sentido decir "mato algo que no existe".  
(Z §69)

Hasta este momento de la exposición de la propuesta de Apel, no hemos salido de un plano hipotético y propositivo, esto es, el autor parte de la constatación de los *facta* de la razón (la comunicación, el aprendizaje de la lengua materna, la racionalidad y la ética) y a partir de ahí postula una explicación plausible para facilitar los procesos de entendimiento humano, lo que le lleva a proponer (con las dificultades que ya hemos descrito) el ideal de la comunidad ilimitada de interpretación o juego de lenguaje

trascendental, como alternativa tanto al reduccionismo cientifista y político, como al relativismo cultural. Ahora bien, en los capítulos finales de su *Transformación de la filosofía*, este autor mantiene que para que su argumentación sea correcta y completa no basta con permanecer en un plano hipotético, sino que debe cerrarse un círculo perfecto, que contribuya a la unidad de teoría y práctica, de filosofía y realidad, para la realización del juego de lenguaje trascendental.

El cierre coherente de la propuesta de Apel va a ser, como veremos en esta sección, la afirmación de la posibilidad de realizar la comunidad ideal de comunicación en las sociedades presentes. Cabe destacar que con este paso, el filósofo alemán realiza un salto argumentativo similar al que llevó a cabo Kant, cuando pasó de la noción epistemológica de trascendentalidad (condición *sine qua non* del conocimiento humano) a una noción con más contenido del que su argumentación permitía (en principio un horizonte regulativo para asegurar la unidad del conocimiento, que queda identificado, poco a poco, con la posibilidad de la ley moral, la necesaria postulación de la existencia de dios y por último, con un modo de vida concreto, el del equilibrio pacífico de naciones en la república cosmopolita, que ya explicamos en la introducción).

Para llevar a cabo este salto desde una postulación teórica hasta la concreción de una realidad, esto es, la identificación del juego de lenguaje trascendental con el modo de vida de la comunidad ideal de comunicación, Apel retoma la interpretación universalista y trascendental de la obra del segundo Wittgenstein, que ya hemos explicado, y la lleva hasta sus últimas consecuencias, en la convicción de la posible realización del juego de lenguaje trascendental (que será descrita en 2.5.2, página 93).

### **2.5.1 Respuesta de Apel a sus críticos y consolidación de su argumentación trascendental**

Debemos comenzar este apartado destacando que, dada la vocación de universalidad y carencia de alternativas que caracteriza a la propuesta apelsiana, este autor tiene en cuenta distintas críticas que ha recibido y las integra dialécticamente en su propuesta. El filósofo alemán sostiene que cualquier crítica recibida puede ser superada con la argumentación pragmático-trascendental que hemos ido describiendo en secciones anteriores, de tal modo que la objeción puede contribuir a la realización del horizonte ideal propuesto o hay que rechazarla por suponer un ejemplo de contradicción performativa. En este sentido y bajo este punto de vista, Apel destaca

tres posibles críticas a su teoría: en primer lugar, resulta atribuible su carácter utópico; por otro lado, cabe pensar que se trata de una propuesta convencional o incluso arbitraria, válida para una comunidad concreta (la suya) pero que no resulta viable a nivel global, con lo que se cuestiona su pretensión de universalidad (TF2:406). La tercera objeción es la que aduce el carácter hipotético de su teoría<sup>67</sup>; es decir, su explicación puede ser válida en un plano teórico o ideal, pero no es realizable en las actuales condiciones empíricas (TF2:394).

El filósofo alemán sólo va a admitir la plausibilidad de la primera de estas tres críticas, al reconocer las semejanzas entre su propuesta y los horizontes utópicos<sup>68</sup>, ya que ambos parten de un ideal que se distingue del momento presente y que funciona como idea regulativa, cuya realización “puede ser aspirada, pero no puede suponerse nunca que será plenamente alcanzable” (EE:209). Ahora bien, justo después de realizar esta comparación, Apel sostiene que él no puede *conformarse* con considerar su ideal sólo como una idea regulativa en el sentido kantiano (EE:209)<sup>69</sup>; ya que todo el que argumenta seriamente tiene que suponer que las condiciones para el establecimiento de la comunidad ideal de comunicación se encuentran ya satisfechas, aunque sea de modo contrafáctico; es decir tiene que anticipar la situación ideal de habla y mostrarse convencido de que dicha situación es alcanzable. Esta postulación obligatoria no es un argumento teórico, defendido por los filósofos, sino que supone una “necesidad antropológica fundamentale pragmático-trascendentalmente” (EE:210), característica de todos los seres humanos que se expresan con sentido y saben distinguir la verdad de la falsedad. Si se admite este hecho, entonces la anticipación de una situación de equilibrio comunicativo, donde todas las personas son reconocidas y tratadas como iguales resulta, según Apel, irrenunciable (EE:211).

Este autor no admite las otras dos objeciones que ha recibido su teoría e insiste en que los autores que las mantienen no han comprendido la dimensión trascendental de su propuesta y pueden cometer contradicciones performativas, que anulan sus argumentaciones críticas. En referencia a la crítica del convencionalismo, que Apel atribuye a los defensores de una ética particularista y existencialista, como la de Sartre

---

<sup>67</sup> Apel no llega a decir quién realiza esta crítica, pero la podemos encontrar en las obras de Habermas y Benhabib, como veremos en los capítulos cuarto y decimotercero de la tesis.

<sup>68</sup> Las alusiones a la utopía que aparecen en este párrafo provienen del artículo de Apel “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, incluido en *Estudios éticos* (EE: 174-219).

<sup>69</sup> Cursivas del autor.

(TF2:406), el filósofo alemán argumenta que si la comunidad de comunicación se debiera a la decisión convencional de un grupo concreto, esta propuesta carecería de la suficiente fuerza normativa para postular (como él hace) una forma de vida deseable para todos y para criticar otras opciones. En este sentido, sostiene que un grupo humano puede acordar, libre y convencionalmente, una forma de vida cualquiera, incluso que sea injusta para sus propios miembros, como ha sucedido en numerosas ocasiones en la historia. Pero supera esta posibilidad con su propuesta trascendental ya que considera que el convencionalismo es incompatible con el carácter universal, normativo y deseable de la comunidad ideal de comunicación. Los horizontes ideales propuestos son incompatibles con la discriminación de un grupo sobre otro o la arbitrariedad de algún principio, y todo aquel que entienda tales horizontes universales e igualitarios (y como ya sabemos, no tenga mala intención o esté sometido a desviaciones ideológicas) va a aceptar y tratar de realizar la propuesta apelsiana. Entonces, como respuesta a la segunda crítica, Apel sostiene que la aceptación libre es una condición necesaria, pero no suficiente, para conceder validez universal a las normas de la comunidad ideal de comunicación (TF2:395).

Por último, sostiene que la validez de sus argumentos no depende de la mera aceptación empírica, contextual de todas y cada una de las comunidades humanas, ya que admite una posible crítica a su sistema, que superará mediante el argumento trascendental ya descrito. Es decir, la aceptación de las reglas del juego de la comunidad ideal de comunicación no es un hecho empírico convencional que pueda cambiar por la decisión de sus miembros, como ya hemos visto, sino justo al contrario: el juego de lenguaje trascendental supone la condición de posibilidad y validez de cualquier argumentación y decisión (TF2:395).

En referencia a la tercera crítica (la que sostenía el carácter hipotético e irreal de su propuesta) Apel responde que quien argumenta hermenéuticamente reconoce a todos los seres humanos como iguales y se compromete a justificar racionalmente sus premisas, mediante la elaboración de una ética relevante que afecte a toda la humanidad (TF2:403). Ahora bien, esta postulación no puede suponer un imperativo hipotético, ya que, dado su carácter trascendental y posibilitante del sentido compartido, no se puede negar con sentido. Según este filósofo alemán, “la aceptación de la comunidad crítica de comunicación es un presupuesto necesario, no tiene el carácter de un *factum* humeano, sino el del kantiano «*factum* de la razón»” (TF2:396).

De nuevo aparece en la argumentación apelsiana el reconocimiento de la dimensión racional e incuestionable de la capacidad comunicativa humana como principal argumento para asegurar la validez universal de esta propuesta. Para este autor, la discusión sobre el fundamento de la comunicación debe tener sentido de modo incondicional y universal, esto es, ha de ser independiente de las condiciones empíricas. (TF2:394). Como ya hemos explicado, Apel incluye en las condiciones de posibilidad del sentido compartido una norma moral fundamental y el imperativo categórico que mueve a la realización del juego de lenguaje trascendental. La comunicación humana con sentido se convierte de este modo en un *factum* de la razón humana, en el hecho indudable de la autodeterminación moral, que se origina en la autorreflexión y en el autoconocimiento, y que es reconstruible por los filósofos como una implicación *a priori* de toda argumentación con sentido (TF2:396). Nos encontramos ante lo que este filósofo ha denominado, siguiendo un concepto de Heidegger, un “perfecto apriórico”, que se acepta “ya siempre” en cualquier argumentación<sup>70</sup>, al suponer la condición de posibilidad y validez de la misma (TF2:398) y que se adquiere al aprender el primer juego de lenguaje. De este modo, según Apel, “quien participa en la discusión ya ratifica *voluntariamente* el juego de lenguaje trascendental”<sup>71</sup> (TF2:400).

En este momento cabe entender con mayor claridad el desarrollo de la argumentación trascendental de Apel en las dos dimensiones citadas: no se trata sólo de que en condiciones ideales pudiera darse una comprensión perfecta entre seres humanos; sino que, en el momento que se da una comunicación efectiva entre seres humanos, se abre este horizonte regulativo, de validez universal e igual para todos, y que resulta, a su vez, innegable por esta consideración trascendental (TF2:407). Como ya hemos mencionado, Apel destaca que se establece una dialéctica constante entre la formulación teórica del juego de lenguaje trascendental y las dificultades que constantemente aparecen en la práctica cotidiana para su realización. Y a su vez, estas dificultades van a ser superadas con la postulación del juego de lenguaje trascendental, como el horizonte regulativo orientado hacia una existencia mejor (TF2:218).

Es decir, el filósofo alemán admite que su propuesta no se ha realizado en ningún momento de la historia humana, pero insiste en que debemos postular y creer

---

<sup>70</sup> Apel cita *Ser y tiempo*, §85, pp. 111-112, aunque la idea de la presencia “ya siempre” del *Dasein* también puede leerse en los epígrafes §3 y §4 del capítulo primero (“La primacía ontológica de la pregunta por el ser” y la “primacía óntica de la pregunta sobre el ser”).

<sup>71</sup> Cursivas del autor.

que es posible, entendiéndola como una serie de principios regulativos que orientan y dan sentido a las acciones presentes, sin los cuales, careceríamos de guía y de norma para actuar, y que al mismo tiempo que se postulan, facilitan la realización progresiva del ideal formulado (TF2:406). Por ejemplo, cuando alguien se expresa con sentido o lleva a cabo una acción ética, siguiendo las pautas recomendadas por Apel, como consecuencia, se facilitará la convivencia y los entendimientos de este sujeto con otros seres humanos. Por lo tanto, la postulación del juego de lenguaje trascendental no puede consistir en un supuesto puramente idealista, ni hipotético; pero tampoco uno puramente materialista o realizable en las condiciones presentes; sino que supone un proceso, extendido en el tiempo y que trata de superar tanto el idealismo, separado del presente, como el materialismo y de este modo, conduzca progresivamente a la realización del juego de lenguaje trascendental (TF2:407).

En oposición a estas críticas, Apel aduce que no es posible concebir el juego de lenguaje trascendental como una hipótesis ideal y separada de la realidad; sino que este horizonte se orienta por una meta concreta, ética y universalista; que queda corroborada cada vez que alguien se expresa con sentido o lleva a cabo una acción ética. Sostiene entonces el autor que todo el que argumenta y pretende ser entendido, ya ha ratificado los *facta* de su teoría y de este modo, participa en la comunidad real de comunicación y al mismo tiempo, anticipa la comunidad ideal; ya que sin este horizonte último, no sería posible, ni pretender la comprensión completa de un argumento, ni discernir la verdad de los enunciados o la corrección ética de las acciones (TF2:206).

De este modo, la realización del juego de lenguaje trascendental y la aspiración a alcanzar la comunidad ideal de comunicación se convierten en posturas éticas deseables, debidas a una estrategia pragmático-trascendental, inevitable, que se origina en la comunidad real de comunicación y persigue la emancipación a largo plazo de toda la humanidad (TF2:410). Aquí vemos cómo vuelven a coincidir las dimensiones racionales, hermenéuticas y éticas de la comprensión humanas; y todas ellas se dirigen a alcanzar una vida mejor; por lo que negar este horizonte ideal, se convierte en una opción irracional e incluso malintencionada. Es decir, tanto quien se considere solipsista (si es que esto es posible), como quien niegue la vinculación de todos los juegos de lenguaje en el juego de lenguaje trascendental, deben comprender, que argumentos y sus críticas ya forman parte de una discusión con sentido en la comunidad real de comunicación, que ha sido configurada histórico-socialmente, y que de este modo, ya anticipan el

sentido compartido de la comunidad ideal. Negar esto, de nuevo, sería contradictorio y reduciría a estos hablantes al sinsentido (TF2:408-409).

Apel tiene en cuenta algunos casos extremos de distintos planteamientos teóricos (sin dar nombres), como la opción por el suicidio, como única salida viable al existencialismo y la denuncia de todo el conocimiento como ideología de la clase dominante, llevada a cabo por el marxismo (ejemplos de Apel, TF1:58); para concluir que cualquier autor que argumente a favor de estas opciones, se auto-contradice, ya que con su pretensión de explicar estas situaciones extremas y de ser entendido, ya corrobora la propuesta comunicativa, ética y racional apelsiana.

En conclusión, la validez categórica, universal y sin excepciones del *a priori* comunicativo definido por Apel, que orienta a los hablantes a la realización de la comunidad ideal de comunicación, se convierten, según esta argumentación, en la condición de posibilidad tanto del entendimiento entre seres humanos, como de la crítica legitimada a todos los que cuestionen esta teoría. Por otro lado, cuando los seres humanos hablan entre sí y tratan de entenderse, ya están promoviendo la realización del juego de lenguaje trascendental. Según Apel, todo el que participa en un proceso argumentativo corrobora el ideal definido por su teoría en dos sentidos: reconoce la estructura previa que le permite expresarse y se orienta hacia un horizonte de sentido compartido. En conclusión, no parece existir objeción posible a esta teoría; ya que todas las críticas que recibe este autor, o bien son superadas e integradas por medio de la argumentación dialéctico-trascendental descrita, o bien son rechazadas por carecer de sentido y deberse a contradicciones performativas.

### **2.5.2 Culminación de la interpretación trascendental de Wittgenstein: el juego de lenguaje trascendental como realización de la comunidad ideal de comunicación**

Para reforzar la propuesta trascendental que acabamos de describir, Apel recurre de nuevo a la obra del último Wittgenstein, con el objetivo de mostrar la necesidad y la realidad del juego de lenguaje trascendental, que es entendido ahora como “la metainstitución por la cual todos los juegos lingüísticos y formas de vida reciben su justificación” (TF1:318). Cabe apreciar en esta cita cómo el juego de lenguaje trascendental ha pasado de ser la estructura o condición posibilitadora de sentido (esto es, la primera acepción de trascendentalidad), para convertirse en un horizonte, dotado



de contenido normativo, al que los seres humanos tienden a aproximarse cuando llevan a cabo acciones éticas y racionales. Este horizonte acaba identificado, como ya sabemos, con una forma de vida concreta y en apariencia deseable, que autoriza la crítica a todos los juegos de lenguaje o formas de vida que no persigan su realización (ésta es la segunda y problemática acepción del término trascendental).

Este último y decisivo paso de la teoría apelsiana se debe, en primer lugar a la necesidad de cierre y completud de su teoría, esto es, la convergencia entre teoría filosófica y práctica política como criterio de corrección y realidad de su sistema. Además, y como hemos visto en la sección anterior, Apel esgrime estos argumentos para seguir defendiéndose de los críticos que sostienen que su teoría no tiene visos de realización en el presente. Continúa este autor su superación crítica de la obra tardía de Wittgenstein, incidiendo en que si aceptamos la mutua coimplicación entre uso del lenguaje y praxis vital (de nuevo: IF §19 y §23 y TF1:258), es decir, si todo juego de lenguaje supone una forma de vida concreta, ha de existir una forma de vida acorde con el juego de lenguaje trascendental. Menciona entonces Apel la posibilidad de una "teoría ontológica" wittgensteiniana (TF1:315), según la cual, si cada juego de lenguaje constituye una forma de vida, el juego de lenguaje trascendental, que detenta todas las características de los juegos de lenguaje particulares y que, además constituye la condición de posibilidad de todos ellos, debe ser posible y realizable. La opción contraria sería irracional, y el hecho de que este juego de lenguaje trascendental aún no se haya realizado no supone ninguna objeción a la teoría de este autor, sino un paso más del proceso dialéctico y trascendental descrito (TF2:408). Y aunque los intérpretes más relativistas de la obra de Wittgenstein<sup>72</sup> (entre quienes podemos encontrar al ya mencionado Winch, a Sluga, Rorty, Pleasants, Jacorzynski, entre otros) seguirán aduciendo que Apel se ha excedido en su interpretación idealista de la obra del filósofo vienés, quien, como ya sabemos, en las *Investigaciones* niega explícitamente la vinculación de todos los juegos de lenguaje en un juego superior (IF §65), rechaza la existencia de un juego de lenguaje de la filosofía (IF §81, §116-133) y no admite que la filosofía tenga un contenido normativo (IF §437); el filósofo alemán sigue manteniendo que si estos

---

<sup>72</sup> Véase tanto la coda de este trabajo (p. 423), donde se contrastan distintas interpretaciones de la obra de Wittgenstein, como la aclaradora introducción al libro, editado por Kahane, Kanterian y Kuusela: *Wittgenstein and his Interpreters* (pp. 3-14) donde estos autores resumen con claridad, orden cronológico y distribución geográfica, la recepción de la obra del filósofo vienés.

autores (y Wittgenstein mismo) pretendían ser entendidos, ya corroboran su propuesta de unidad de todos los juegos de lenguaje.

Insiste entonces Apel en su interpretación de “Wittgenstein contra Wittgenstein” (TF2:332) sosteniendo que es necesaria una superación crítica de las tesis del filósofo vienés, ya que, si se insiste en la interpretación relativista e inconmensurable de los juegos de lenguaje y se niega el horizonte trascendental definido en *La transformación de la filosofía*, no se habrá superado la “unilateralidad destructiva” de la propuesta de Wittgenstein (TF1:262), que es contraria a los hechos, al no poder ser capaz de explicar evidencias incuestionables como el progreso de la humanidad o la posibilidad de entendimiento entre distintos grupos humanos.

La argumentación de Apel sigue el mismo procedimiento disyuntivo que ya conocemos: en primer lugar, distingue dos interpretaciones posibles y excluyentes de la obra de Wittgenstein, que ya anticipamos en el apartado dedicado a la posibilidad de la filosofía. Por un lado, cabe aceptar la idea conformista que establece que “la filosofía deja todo como está” (IF §124); pero entonces el filósofo perdería cualquier función social que pudiera tener, dejaría de ser un sujeto crítico y racional, y no podría afirmar nada con sentido sobre otros juegos de lenguaje. Según Apel, esta opción resulta contradictoria con la intención de Wittgenstein de querer decir algo sobre la filosofía, aunque fuera con carácter crítico y además, “invalidaría todos los intentos del pensamiento especulativo de querer trascender y revolucionar el uso público del lenguaje y la comprensión de la vida y del mundo, [así como] el fecundo diálogo de la historia espiritual de Occidente en el que hasta hoy se han venido reflejando críticamente todos los juegos lingüísticos y modos de vida establecidos” (TF2:317).

No parece ser posible, al menos según esta argumentación, negar con sentido este progreso; además, continúa Apel, cuando los seres humanos tratan de entenderse deben superar esta interpretación relativista y autodestructiva (que en última instancia, llegaría a impedir al filósofo vienés y a sus seguidores comprenderse a sí mismos) para aceptar la segunda opción, es decir, la posible realización del juego de lenguaje trascendental. Sostiene entonces el autor que aunque Wittgenstein rechazara las teorías filosóficas por dar lugar a falsos problemas, en los que subyace un mal uso del lenguaje (véase por ejemplo IF §111), debemos entender que estos pseudoproblemas ontológicos diagnosticados (con sentido) por Wittgenstein resultaron “imprescindibles

para la progresiva ampliación de la conciencia humana en la historia del espíritu, por ejemplo para la heurística de los planteamientos y modelos científicos” (TF1:312).

A continuación, Apel argumenta que esta innegable conexión entre juegos de lenguaje y formas de vida no se puede entender, si no se supone una ontología acompañada de una ontosemántica (TF1:315), que ha sido desarrollada a lo largo de la historia de la humanidad, donde distintas civilizaciones han tratado de entenderse mutuamente y de orientarse hacia un horizonte común. Esto es, si los distintos juegos de lenguaje se relacionan entre sí (lo cual, como sabemos, es un *factum* para Apel), esto sólo puede deberse a la mediación del juego de lenguaje trascendental que establece las metarreglas que posibilitan la comunicación y el entendimiento entre seres humanos (TF1:235). Sólo por poseer este sustrato compartido y este horizonte común, los seres humanos pueden llegar a entenderse, proponer normas universales y buscar horizontes comunes. Y según Apel, la cultura occidental cumple una función imprescindible en este proceso, ya que en su historia se han venido reflejando críticamente todos los juegos lingüísticos y formas de vida establecidos (TF1:317), que se orientan hacia el contexto abierto al futuro del diálogo histórico de la humanidad, esto es, al juego de lenguaje trascendental (TF1:319).

No pudiendo negarse el progreso de la civilización, ni el diálogo con sentido, ya que según este filósofo alemán, el primero es un hecho de nuestra historia y el segundo, un *factum* de la razón humana; parece que debemos admitir, de nuevo por medio del argumento trascendental, la existencia y progresiva realización de este juego de lenguaje universal, identificado con el desarrollo de la historia occidental. Pero, aun si alguien se negara a admitir la realidad de este ideal, por no estar de acuerdo con esta interpretación idealista de la obra de Wittgenstein o por no encontrar ningún episodio de la historia de la humanidad que lo corroborara; estas objeciones resultarían indiferentes para la propuesta trascendental de Apel. Como ya hemos aludido en tantas ocasiones, según este filósofo alemán, incluso con la duda, con la crítica y el rechazo, ya se está empleando el lenguaje con sentido, con lo que ya se está contribuyendo a la realización del juego de lenguaje trascendental. En este momento, el filósofo alemán se muestra inflexible en su argumento y llega a preguntar si es posible mostrar la carencia de sentido de las cuestiones metafísicas, como pretendía Wittgenstein, sin sostener a la vez, de forma disimulada, una metafísica (TF1:344).

Hemos llegado al punto clave de la propuesta apelsiana y a una de las principales dificultades de su argumentación trascendental, ya que, según este filósofo, si nos referimos a un concepto, como el de sentido, aunque sea para negarlo, ya se admite su existencia; porque de lo contrario, nuestras palabras carecerían de sentido. Lo mismo sucede, según Apel, cuando Wittgenstein cuestiona que todos los juegos de lenguaje estén conectados o afirma que la filosofía carece de contenido; estas aserciones ya implican, de cierta manera, la conexión entre los juegos y el establecimiento de un horizonte común; mientras que negar estos hechos sólo puede conducir, como sabemos, al sinsentido<sup>73</sup>.

Más allá de estas consideraciones teóricas, este autor sigue insistiendo en que todas las argumentaciones (incluidas la de científicos, filósofos y políticos) ya presuponen una ética mínima y unas condiciones discursivas racionales, que se vinculan a la comunidad real de comunicación (ya que si no, no tendrían sentido) y se orientan asimismo hacia la comunidad ideal (ya que, en caso contrario, podrían ser cuestionadas por no respetar estos principios éticos universalistas). Esta consideración lleva a Apel a afirmar la unidad dialéctica entre teórica y práctica (o entre saber y ética) que corrobora su propuesta. En sus palabras:

“La reflexión hermenéutico-trascendental sobre las condiciones de posibilidad del acuerdo lingüístico en una comunidad ilimitada de comunicación, parece fundamentar la unidad de la filosofía primera como unidad de la razón teórica y práctica”. (TF2:340)

Es decir, en el momento en que, ante los conflictos que surgen en las sociedades presentes, se inicia una argumentación reflexiva sobre las condiciones del acuerdo intersubjetivo, ya se percibe la existencia de un fundamento común, que posibilita el acuerdo, y de una ética universal, que orienta las acciones hacia un fin común, identificado con la comunidad ideal de comunicación. De este modo, se va realizando poco a poco dicha comunidad, compartiendo siempre un mismo horizonte, donde teoría y práctica, reflexión y acción, se retroalimentan.

---

<sup>73</sup> En este momento, resulta plausible preguntar si más allá del argumento trascendental que propone Apel (la imposibilidad de hablar rechazando el lenguaje o sentido compartido), este autor está empezando a emplear un argumento ontológico referido al sentido, a la posibilidad de entendimiento humano y a la existencia necesaria del juego de lenguaje trascendental.

Para acabar este capítulo, cabe citar un pasaje de *La transformación de la filosofía* que muestra el carácter omniabarcante y aparentemente sin salida del planteamiento de este autor. Apel argumenta que dado que una persona aislada no puede inventar y seguir una regla sólo una vez y sin contar con los demás; entonces, todo el que intervenga en un juego de lenguaje (para afirmarlo o para negarlo) ya anticipa el juego de lenguaje trascendental, esto es, “al seguir una regla, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo” (TF1:55). El *a priori* de la comunicación se convierte para este filósofo alemán en la “condición de posibilidad y validez del acuerdo y del autoacuerdo [...] del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido” (TF2:318), que es además el motor de la historia universal y la condición necesaria para la emancipación a largo plazo de la humanidad. (TF2:410). Negar este *a priori* y su consecuente horizonte, implicaría negar el progreso histórico, nos impediría hablar con sentido, pensar, criticar e incluso actuar. Reducidos a un solipsismo irracional, incapaces de conocer nuestro pasado y a nosotros mismos, sin horizontes de superación, ni metas deseables, difícilmente podríamos ser considerados humanos.

En el capítulo siguiente nos referiremos a la debilitación que Apel hizo, en los años noventa del pasado siglo, de algunos de los argumentos que se han descrito en este capítulo, con especial interés en la relación entre filosofía trascendental, ética y las dificultades cotidianas de los seres humanos.

### 3. APUNTES FINALES SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y SU APLICACIÓN EN LA COMUNIDAD REAL DE COMUNICACIÓN

“El bien absoluto, si es un estado de cosas descriptible, sería aquel que todo el mundo, con independencia de sus gustos e inclinaciones realizaría necesariamente o se sentiría culpable de no hacerlo. En mi opinión, tal estado de cosas es una quimera. Ningún estado de cosas tiene, en sí, lo que me gustaría denominar el poder coactivo de un juez absoluto”  
(CE:519)

Para acabar la primera parte de la tesis, dedicada a la obra de Apel, aludiremos a una publicación más reciente del filósofo: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, donde además de actualizar su teoría, propone una “fundamentación reflexiva última de su ética” (TV:156) desde un punto de vista realista, que tiene en cuenta los problemas actuales de la humanidad. Esta reformulación, cabría decir atemperada y realista, se debe a la necesidad de responder a las críticas<sup>74</sup> que reiteran el carácter ideal de su propuesta.

No debemos olvidar que la fecha de publicación de esta obra es 1987, cuando la posmodernidad estaba en pleno apogeo. En oposición a la deriva relativista de este movimiento (TV:145), Apel quiere tener en cuenta “la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres” (TV:148), mantiene además que su ética del discurso supone una alternativa universalista a la moral posconvencional y relativista, que no puede hacerse cargo de los problemas comunes de todos los seres humanos.

Inciendiando en que su punto de partida es realista, Apel se propone completar la tarea ética universalista iniciada por Kant, con la fundamentación pragmática y trascendental del reino de los fines, “en el sentido de una idea reguladora de la comunicación humana”, que además reconozca “la validez incuestionable de la ley moral como un principio ético discursivo” que mediará en los problemas presentes que afectan a la humanidad (TV:159). Para superar las dificultades de la ética kantiana y de este modo actualizar su ética del discurso, Apel parte de una crítica al sujeto trascendental, que parece ser el mayor obstáculo de la filosofía kantiana y la principal

---

<sup>74</sup> Entre estas críticas destacan las de Habermas, que veremos en la segunda parte de la tesis, así como las de Leist (citada en TV:155), Rorty (*Contingency, Irony and Solidarity*) y MacIntyre (*After virtue*) y el “comunitarismo nearistotélico” (citados en TV:157); Höffe (*Politische Gerechtigkeit*, citado en TV:175) y los “relativistas wittgensteinianos” (sin decir nombres, los menciona en TV:176, cabe entender que se trata de la propuesta de Winch y Rorty).

causa de las dificultades de la dialéctica trascendental. Es decir, situados en el paradigma de la racionalidad comunicativa, ya no resulta posible dotar de carácter universal y normativo a la ética a partir de un principio subjetivo de la razón que conlleva solipsismo metódico. Para el filósofo alemán contemporáneo, el “yo pienso” o sujeto trascendental kantiano no puede ser la base de la fundamentación trascendental de la ética, ya que la ley moral obtiene su sentido de la regulación de las relaciones intersubjetivas, no de la condición solitaria y solipsista de cada uno.

Aparece aquí uno de los principales rasgos de la ética del discurso apelsiana, como superación del individualismo kantiano: Apel argumenta que Kant ha obviado la dimensión intersubjetiva de la comunicación y comprensión mutua entre sujetos, que o bien quedan reducidos a objetos del mundo de la experiencia fenoménica o bien son supuestos como puras entidades racionales en el reino de los fines. Ninguna de estas dos posibilidades, continúa Apel, sirve para explicar la autonomía de los seres humanos, por lo que a Kant no le queda más remedio que postular una libertad metafísica, no cognoscible, de las entidades puramente racionales, que queda totalmente separada de la voluntad moralmente buena de los seres humanos; en el ya conocido y problemático dualismo de la obra kantiana y de la imposibilidad de cumplir una acción completamente ética (TV:151). Esta dificultad obliga a Kant, siempre según Apel, a tener que renunciar a la fundamentación trascendental de la ley moral y a “conformarse con el mero establecimiento de un *factum* de la razón” (TV:153). Aduce de este modo el filósofo contemporáneo el fracaso de la fundamentación trascendental de la ética kantiana y se propone solucionarlo con una transformación pragmático-trascendental de la filosofía, que sustituya el *a priori* del “yo pienso”, por el *a priori* del “nosotros argumentamos”. De este modo, Apel considera haber superado el dualismo kantiano entre mundo fenoménico y reino de los fines, al entender al sujeto, no ya como una entidad separada del mundo y de los otros sujetos; sino como un miembro de una comunidad de fines, donde la condición de posibilidad ineludible de la ética no es la razón pura, sino la racionalidad comunicativa compartida por todos (TV:154).

Sostiene entonces Apel que los participantes de cada diálogo comparten un mismo ideal de consenso, esto es, rechazan las instrumentalizaciones del discurso, orientadas por fines egoístas y se esfuerzan para alcanzar soluciones a los problemas que afectan a toda la humanidad. Aparece de nuevo aquí el concepto ideal de comunicación como *factum* incuestionable y condición *a priori* e imprescindible de la

comunicación con sentido y de la vida ética. También vuelven a cobrar importancia en este momento las dos comunidades que confluyen en la propuesta de este autor: la ideal y la real o vivida por los seres humanos; pero estas dos comunidades van a ser reformuladas para evitar tanto el dualismo kantiano, como el exceso de idealismo presente en *La transformación de la filosofía*.

En la actualización de su teoría, Apel tiene en cuenta las dificultades de entendimiento entre seres humanos, en las sociedades presentes; esto es, apartándose de sus anteriores consideraciones utópicas sobre una forma de vida ideal y realizable, orienta ahora su atención hacia la comunidad real de comunicación y sus problemas, reconociendo que no es posible separar ninguna argumentación del contexto donde se establece, ni de las diferencias entre los hablantes. Ahora bien, esta consideración no va a llevar nunca a este autor a renunciar al horizonte ideal de su teoría, ya que, según este autor, para que los distintos procesos de comunicación tengan sentido, deben anticiparse de modo contrafáctico los presupuestos, condiciones y normas morales universalmente válidos de la comunidad ideal de comunicación, tanto si se admiten, como si se rechazan (TV:157).

En esta obra persiste una consideración trascendental, en el sentido de una condición *sine qua non* e irrenunciable, tanto del sentido compartido, como de la orientación hacia el horizonte ideal. Ahora bien, en este momento, la negación de estas condiciones no supone tanto desviaciones ideológicas o riesgos de incomunicación, como veíamos en *La transformación de la filosofía*, sino más bien contradicciones performativas. Es decir, influido en gran medida por la ética del discurso habermasiana que describiremos en el capítulo décimo de la tesis, en esta nueva obra, Apel da una explicación lingüística de la imposibilidad de cuestionar su propuesta. Según la reformulación de esta teoría, no se puede argumentar con sentido en contra de las condiciones de posibilidad del discurso, ya que son la condición de posibilidad de los procesos de comunicación mismos; por lo que negarlos o contravenirlos supondría cometer las ya mencionadas contradicciones performativas. Entonces, Apel considera que es posible encontrar y definir unos principios, “indiscutiblemente universales en el plano de la autorreflexión” que serían la base de su propuesta (TV:106).

Estos principios que en un primer momento se identifican con la necesidad de ser inteligibles y la imposibilidad de negar el *factum* de la comunicación humana, se van ampliando y dotando de contenido, al plantear la necesaria postulación del horizonte



ideal y regulativo, al cual se debe tender, aunque sea de modo contrafáctico, para que haya entendimiento entre seres humanos. Vuelve a aparecer en este momento la doble acepción del argumento trascendental que describimos en la introducción y que ya señalamos en *La transformación de la filosofía*. Es decir, los principios que Apel considera incuestionables constituyen, al mismo tiempo, el marco *a priori*, posibilitador de sentido de los procesos comunicativos y el horizonte ideal (juego de lenguaje trascendental o comunidad ideal de comunicación), orientado por una idea reguladora de comunicación humana que se aprende en cada sociedad (TV:159). En palabras de Apel:

“El reino de los fines es [...] una prefiguración metafísica del *a priori* de la comunidad ideal de comunicación, por lo que la ética del discurso no procede sólo de la analogía pragmático-trascendental del «reino de los fines» y la comunidad ideal de comunicación anticipada contrafácticamente, sino a la vez, del *a priori* de la «facticidad» de la comunidad real de comunicación, es decir, de una forma sociocultural de vida a la que pertenecen, ya siempre, cada uno de los que acepta la ética, desde la base de su identidad contingente, esto es, de su nacimiento y socialización” (TV:163-164).

Considerando entonces que aún sigue presente en la obra de Apel esta doble consideración trascendental, aunque lingüística y socializada, cabe preguntar qué ha cambiado respecto de sus planteamientos anteriores o dónde radica la actualización de sus argumentos: la principal novedad de esta nueva obra es que Apel trata de aplicar la propuesta ética que definió en la *Transformación de la filosofía* a distintas situaciones reales, vividas por los seres humanos. Es decir, parte de los dos principios éticos que describimos en el epígrafe 2.4 (véase también TF2:409) y los transforma en una serie de unas normas morales, universalmente válidas, como la corresponsabilidad, la igualdad de derechos y la capacidad de consensuar decisiones. Con la diferencia de que en este momento este filósofo no mantiene la validez universal de tales principios de modo *a priori* y con independencia de las circunstancias concretas de su aplicación, sino que quedan trasladados a conflictos particulares del presente (TV:158).

Siguiendo planteamientos realistas, el filósofo alemán reconoce que cuando dichos principios se aplican en nuestras circunstancias cotidianas, apenas se cumplen y son frustrados al aparecer intereses ajenos a la ética y la búsqueda de entendimientos. Ahora bien, Apel compensa este realismo con un planteamiento pragmatista con connotaciones éticas y universalistas, y un cierto eco a su anterior argumentación

trascendental (en el sentido de irrenunciable). Según el autor, cada vez que alguien trata de ser inteligible, ya supone “una pretensión de validez con referencia intersubjetiva”, orientada a un horizonte de consenso o entendimiento universal, que ha de ser pensado como realizable (TV:144). La opción contraria no puede ser justificada con sentido dentro de los criterios de racionalidad que permiten a los seres humanos entenderse; por lo que, según Apel, quien mantuviera esta opción, tendría que salir del marco de la comprensión entre seres humanos y pensar la posible falsación de los presupuestos necesarios de la argumentación desde fuera de ese marco racional. Ahora bien, esto no es posible porque supondría posturas irracionalistas e incommunicables, así como mantener un concepto de razón falible y contingente, que no puede hacerse cargo de las dificultades del presente, ni afirmar sus consecuencias con universalidad y normatividad. Siendo ésta la principal dificultad de la propuesta posmoderna (TV:145).

En cualquier proceso argumentativo, ningún individuo puede renunciar al discurso, ni a la racionalidad o a la posibilidad de alcanzar consensos; sin renunciar, al mismo tiempo, a su autonomía y a su carácter racional, estaría, según Apel, haciendo valer “tan sólo su idiosincrasia en su aspecto cognitivo y voluntarista”, lo cual, de nuevo, no resulta aceptable, por no respetar los principios básicos de igualdad, universalidad, que no sólo son los propuestos por la ética del discurso, sino que se convierten, como sabemos, en la condición de posibilidad de la inteligibilidad y la convivencia humana (TV:162). Mantiene entonces que a diferencia de estos intentos de discurso interesados y forzados, su ética discursiva es la única que “puede pretender descubrir, mediante el discurso reflexivo-argumentativo [...] un *a priori* irrebasable, para todo pensamiento filosófico que incluye el reconocimiento de un principio criteriológico de la ética”, que tenga en cuenta a toda la humanidad. Y a partir del reconocimiento de estos principios, el autor considera que su propuesta queda fundamentada, en tanto carece de alternativas y no se puede cuestionar, con sentido (TV:151).

Este reconocimiento lleva, según Apel, a superar las posturas éticas convencionales y particularistas, propias de la posmodernidad, que no pueden hacerse cargo de la responsabilidad colectiva, ni fijar un horizonte común, compartido y entendido por todos los seres humanos (TV:148). El carácter deseable e innegable de este horizonte ético universal se diferencia de cualquier otra propuesta que no tenga en cuenta la dimensión racional y universal del discurso, y por ello no trate de lograr consensos razonados. Si no se admite este horizonte, sólo se pueden mantener, según

Apel, modos de comunicación instrumentalizados y orientados a intereses particulares, que pueden ser sostenidos con amenazas, violencias y coerciones (TV:150). Cabría decir que las propuestas éticas particularistas carecen, a diferencia de la ética apelsiana, de argumentos válidos para evitar estos discursos instrumentalizados y violentos.

Si se aceptan las críticas de Apel al individualismo ético y al convencionalismo moral, las normas definidas por su ética del discurso se convierten en incuestionables y todo aquel que las entienda tratará de cumplirlas (al menos como pretensión, incide Apel) y de este modo, la responsabilidad humana comenzará a organizarse como una práctica colectiva, preocupada por las consecuencias de cada acción y orientada a lograr entendimientos y como consecuencia de estos intentos, frustrados en ocasiones en el presente, se logrará una situación más ventajosa para todos los afectados. (TV:149-150).

Como ya sabemos, en la actualización de su teoría, estos principios éticos no pueden entenderse de modo separado de la realidad humana, es decir, Apel trata de vincular la responsabilidad universal de todos los seres humanos con las distintas referencias históricas y traslada su propuesta a la comunidad real de comunicación, donde deben convivir personas muy diferentes (TV:179). Ahora bien, este autor aduce que pese a sus diferencias todos los seres humanos comparten unos mismos rasgos, como el carácter contingente de su existencia y la capacidad racional y comunicativa; por lo que si quieren sobrevivir, se ven obligados a entrar en contacto con otros, comunicarse y socializar (TV:164). A partir de esta consideración, el filósofo alemán trata de investigar cómo podría facilitarse el cumplimiento de tales principios éticos universales, sin partir ya de un planteamiento teórico abstracto, categórico y ajeno a la historia (TV:167) como sucedía en la *Transformación de la filosofía*. Cabe expresar esta idea de otra forma e indicar que Apel trata de pensar las dificultades de aplicación de este principio criteriológico en ejemplos concretos, sin renunciar, en ningún caso, a la validez universal de su propuesta (TV:168). Para mantener el equilibrio entre aplicación realista y universalidad, Apel divide su propuesta en dos dimensiones irreductibles, complementarias e igualmente importantes: “A” o “ética de la intención”, dedicada a la fundamentación abstracta de los principios de la ética del discurso y “B” o “de la responsabilidad”, referida a la aplicación de dichos principios a problemas concretos (TV:160).

Pese a la inextricable vinculación de estas dos dimensiones, las explicaremos de modo separado para facilitar la exposición de la teoría apelsiana:

### **a) Parte A o ética de la intención**

Esta primera mitad de su propuesta ética, Apel evalúa la validez de los procedimientos formales de fundamentación de los principios universales de la ética del discurso, que definió en *La transformación de la filosofía*; tras constatar que en la mayor parte de los casos dichos principios no se respetan. Manteniendo una consideración más realista, Apel se propone reformular su teoría y extenderla al momento de su aplicación en diferentes contextos; para ello tendrá en cuenta tanto los distintos procesos socio-históricos, como las contribuciones de expertos de otras materias, también preocupados por cuestiones éticas<sup>75</sup>. Ésta tarea de aplicación le corresponde a la parte B de la ética, que explicaremos en el siguiente subapartado, aunque cabe anticipar que no resultan separables.

Apel reconoce que pese al carácter ideal e incuestionable de las normas y principios de la ética discursiva, en la comunidad real de comunicación dichos principios sólo pueden ser aplicados con carácter revisable, por procedimientos falibles y cambiantes. El filósofo alemán define este momento de aplicación como un proceso que siempre está en curso y que puede ser cuestionado, de modo argumentativo y razonado, por cualquier miembro de la comunidad real de comunicación. Además, este proceso se orienta por el horizonte ideal que Apel postula, pero en este momento la meta de la comunidad ideal de comunicación va a ser entendida como un horizonte regulativo e inalcanzable (TV:160-161).

Ahora bien, el reconocimiento del carácter revisable e interminable de este proceso no lleva a este autor a cuestionar la validez universal, ni de sus principios éticos, ni del horizonte formulado; ya que, según él, sin estas postulaciones, los procesos de comunicación no tendrían sentido y faltaría un horizonte contrafáctico para medir el progreso moral de las sociedades. En este sentido el autor destaca que el *a priori* no contingente del discurso argumentativo es el que posibilita el desarrollo de las distintas sociedades, por lo que se convierte en un *factum* histórico que forma parte del legado cultural de la humanidad y que explica sus logros culturales. Este *factum* es imprescindible e innegable, aunque parezca no cumplirse en ningún caso; mientras que,

---

<sup>75</sup> Aunque Apel destaque la importancia de expertos de otras materias, en este libro sólo tiene en cuenta las propuestas psicológicas evolucionistas de Kohlberg y Piaget (TV:170 *passim*), que sirven como apoyo y complemento al universalismo apelsiano. Describiremos la vinculación de Habermas con estos psicólogos en el apartado 9.2 de esta tesis (pp. 201ss.) y criticaremos esta vinculación en el apartado “cuatro” del capítulo decimotercero (pp. 312ss.).

por otro lado, no puede negarse que la humanidad progresa y los procesos comunicativos se facilitan si se guían por estos horizontes.

Apel define el *a priori* de la comunicación como un “baremo teleológico-normativo” que explica la reconstrucción de la historia y la cultura de las sociedades humanas, según la adquisición de una mayor capacidad de comprensión racional (TV:166). Y como vimos previamente, aunque la realidad vivida y el ideal postulado sean diferentes, no resulta posible separar momento real y horizonte ideal, ya que este último se encuentra anticipado, contrafácticamente, en cada aplicación exitosa de la ética discursiva en la comunidad real.

La anticipación del horizonte ideal obliga (al modo de un imperativo categórico) a cada sujeto a colaborar con sus acciones para lograr la supresión, aproximativa y a largo plazo, de la diferencia entre estas dos comunidades, para promover el progreso moral de toda la humanidad (TV:183). En esta reformulación de su teoría, Apel debilita el imperativo mencionado, a diferencia de lo argumentado en *La transformación de la filosofía* o en la obra kantiana, dicha norma ideal no puede aplicarse de modo incuestionado y sin excepción en todas las circunstancias de las sociedades reales. Por el contrario, el autor reconoce la contingencia de los problemas actuales, donde la realización de la comunidad ideal parece imposible, dada la primacía del carácter instrumental de los procesos comunicativos y la postura egoísta o interesada de ciertos sujetos. Para hacer frente a esta dificultad, Apel traslada su concepción abstracta y separada de las normas ideales a los conflictos del presente, en lo que supone la segunda mitad de su ética o ética de la responsabilidad, que pasamos a describir.

## **b) Parte B o ética de la responsabilidad**

En la segunda parte de su propuesta, Apel traslada los principios ideales de la ética del discurso a cada contexto de aplicación y tiene en cuenta al menos dos casos donde los principios universales postulados no se pueden aplicar de modo exhaustivo y categórico, ya que las condiciones distan mucho de ser ideales.

En primer lugar (y retomando un argumento que aparece en las páginas finales de *La Transformación de la Filosofía* al que aludimos en el epígrafe 2.4.3) Apel se refiere al político solitario que debe tomar decisiones complejas e impopulares, inspiradas en la ética del discurso y que afectarán a poblaciones enteras. Ahora bien, a diferencia de lo

que sostuvo en su obra anterior, y como respuesta a las críticas recibidas<sup>76</sup>, este filósofo mantiene ahora que no se le puede exigir a este político que se comporte según un principio moral incondicionalmente válido, ya que no está en condiciones de conocer todas las consecuencias y todos los afectados que su actuación pueda tener, por lo que este político está justificado para tomar ciertas decisiones estratégicas a corto plazo y para perseguir fines concretos (TV:172). En segundo lugar, Apel tiene en cuenta circunstancias límites y reales, como confrontaciones ante sociedades criminales o la Gestapo, y reconoce que en estos casos se pueden emplear recursos poco éticos, como la mentira e incluso a la violencia física, acciones estratégicas necesarias para sobrevivir.

Tras contemplar estos ejemplos y dejando la puerta abierta a otras situaciones límites donde las acciones instrumentales pudieran ser preferibles a las acciones éticas, Apel considera necesario reformular los principios ideales de la comunicación, es decir, la parte A de su ética. En primer lugar, reconoce que en ningún caso la acción correcta es independiente del contexto, sino que sobre todo en las situaciones límites descritas, cabría redefinirla como aquella que pudiera ser comprendida y admitida, como una norma susceptible de consenso, en un discurso imaginario donde participen “todos los afectados de buena voluntad” (TV:182).

Aunque los principios ideales de la ética del discurso apelsiano se hayan adaptado a las contingencias de la comunidad real de comunicación, este filósofo no va a renunciar a su ideal comunicativo que sigue presente en todas las argumentaciones y situaciones concretas de la comunidad real de comunicación, no ya como una realidad contrastada y posible; sino como un modelo contrafáctico y regulativo que inspira y orienta a los hablantes. Retomando el tema de la utopía que ya tratamos en páginas anteriores<sup>77</sup>, cabe destacar que en la obra que comentamos en este momento Apel va a matizar y debilitar el carácter utópico de la comunidad ideal de comunicación. Los horizontes comunicativos que propone no se pueden entender como una utopía puesto que, según la argumentación apelsiana, no se identifican con ningún modelo de sociedad real o alcanzable, ni se imponen sobre los distintos modos de vida; sino sólo suponen una idea reguladora en sentido kantiano (TV:159). Se opone de este modo el

---

<sup>76</sup> En este caso destacan las críticas de Habermas a Apel que explicaremos en el epígrafe 6.4 de la tesis (pp. 169 y siguientes). Estas objeciones se pueden leer en Habermas, AED:180 *passim*.

<sup>77</sup> Véase el epígrafe 2.5.1 de este trabajo y el artículo “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?” (EE: 174-219).

autor al “utopismo peligroso” que pretende imponer una forma de vida de modo unilateral y sin tener en cuenta los distintos contextos de aplicación<sup>78</sup> (TV:165).

A mediados de los años ochenta, Apel define el ideal comunicativo de su teoría como un horizonte regulativo que se ha de adaptar a cada contexto de aplicación y que equivale al compromiso de todos los sujetos (o en ocasiones, de los sujetos de buena voluntad) quienes deben tratar de aplicar, de modo aproximativo y dependiente de las circunstancias, las normas de la ética discursiva a sus circunstancias reales, para tratar de obtener consensos (TV:162). Persistiría de este modo el impulso utópico o la intención de lograr una mejor situación para todos, pero esta tendencia regulativa y de clara raíz ilustrada, no puede identificarse, según Apel, con ninguna sociedad concreta.

No obstante, el horizonte ideal y regulativo que propone este autor sigue presentando ciertas dificultades: como ya hemos visto, Apel insiste en el carácter revisable y falible de los procesos de argumentación cotidianos que deben estar orientados regulativamente por este ideal. En este sentido sostiene que los principios de la ética del discurso constituyen un ideal regulador y formal cuya realización no puede llevarse a cabo en la comunidad real de comunicación (véase TV:161 ó 184). Ahora bien, este carácter revisable y falible sólo se da en el momento de aplicación de sus principios éticos a las circunstancias humanas (o cabría decir, en la parte B de su ética) pero no afecta a los principios de la ética del discurso, ni a los horizontes postulados que son inmodificables e incuestionables ya que, según Apel, constituyen la condición de posibilidad del entendimiento mutuo y de la convivencia (TV:162). Cabe observar que los principios y los horizontes ideales de la ética apelsiana siguen poseyendo un sentido trascendental, invulnerable y ajeno a las críticas recibidas. Y aunque en esta nueva obra el autor parezca mostrar una postura realista y admita que en las sociedades presentes no se cumplen las condiciones ideales señaladas por su teoría, sigue considerando imprescindible la postulación incuestionada de tales horizontes ideales, como una anticipación contrafáctica, pero ineludible y sin alternativas que contribuye a mejorar los procesos comunicativos presentes (TV:184). En definitiva, estos principios

---

<sup>78</sup> En el texto sobre la utopía que citamos *supra* Apel ya mencionaba esta “utopía peligrosa”, en relación con el intento marxista de imponer una forma de vida sobre otras. Ese texto era de 1982 y el que aludimos ahora, de 1987. Cabe pensar que en esos cinco años el autor ha debilitado los horizontes de su teoría tras las numerosas críticas recibidas; pero sigue sin quedar claro por qué la utopía marxista es peligrosa y hay que evitarla, mientras que la que él propone no lo es y hay que tratar de realizarla. Como observaremos más adelante, en relación con las críticas a Habermas esta postura teórica puede deberse a un momento de decisionismo.

y horizontes ideales siguen suponiendo una norma procedimental, imprescindible e innegable, por ser la condición de posibilidad de la comprensión mutua, que debe ser usada como baremo crítico y contrafáctico de las situaciones de injusticia o bloqueos de la comunicación para aspirar a una situación mejor para todos, que se entiende como inalcanzable, al mismo tiempo que regulativa e imprescindible<sup>79</sup>.

A continuación, problematizaremos esta comprensión apelsiana, teniendo en cuenta los matices y reformulaciones que ha realizado a lo largo de su producción y partiendo de las críticas realizadas por más representantes de la ética del discurso (especialmente Habermas). La principal intención de esta revisión crítica será evaluar si los contenidos de teoría de la acción comunicativa y de la ética del discurso tienen cabida en las sociedades presentes. Esta intención viene guiada por los interrogantes planteados en este trabajo: hasta qué punto resulta adecuado o posible mantener consideraciones o argumentaciones trascendentales en ética y teoría política en el siglo XX y si es posible argumentar de este modo a partir de la obra tardía de Wittgenstein.

---

<sup>79</sup> Siendo justos con Apel, cabe destacar que en sus obras más recientes define el horizonte ideal de su teoría como inalcanzable y regulativo, en el sentido kantiano. Ahora bien, sigue siendo criticable, como veremos en la partesiguiente, que estos horizontes, pretendidamente ideales, universales e igualitaristas, sean semejantes a la concepción que Apel tiene de su sociedad.





**PARTE II. CRÍTICAS DE HABERMAS A APEL Y PROCESO DE  
DESTRASCENDENTALIZACIÓN DE LA RAZÓN COMUNICATIVA**



## II. CRÍTICAS DE HABERMAS A APEL Y PROCESO DE DESTRASCENDENTALIZACIÓN DE LA RAZÓN COMUNICATIVA

En primer lugar y pese a las numerosas críticas que describiremos en este capítulo, quisiera destacar que Habermas no se considera a sí mismo un detractor de la obra de Apel, sino más bien un continuador de su pensamiento y co-creador del concepto “ética del discurso”, que ambos definen como respuesta conjunta al clima de moral postconvencional y relativista característico de las últimas décadas del siglo XX<sup>80</sup>. Es más, en ocasiones, como por ejemplo en la dedicatoria a *Conciencia moral y acción comunicativa* (2008), Habermas reconoce a este autor como el más importante de sus maestros<sup>81</sup>. Aunque en principio existan más semejanzas que discrepancias entre las propuestas de estos dos autores, si se profundiza en el análisis de sus teorías, especialmente en las obras de Habermas posteriores a los años ochenta, aparecen interesantes contrastes y matices que diferencian a estos dos filósofos, sobre todo en lo relacionado con la posibilidad del argumento trascendental y con la realización de la comunidad ideal de comunicación, como describiremos a lo largo de estas páginas.

Como punto de partida e introducción muy general a la segunda parte de esta tesis, cabe mencionar que la principal preocupación de Habermas en toda su producción teórica, ha sido (y es) repensar “los problemas epistemológicos, metodológicos y político-morales relativos a la naturaleza de la teoría social y a la relación de ésta con la práctica social”, para tratar de proporcionar “una explicación sistemática y teóricamente adecuada de la relación de la teoría con la práctica”<sup>82</sup>.

Debemos tener en cuenta que el desarrollo de la producción filosófica de este autor no sólo ha recibido influencia de la obra de Apel, también cabe destacar el interés habermasiano por la filosofía posterior al giro lingüístico y por el pragmatismo, así como su herencia hegeliano-marxista y su vinculación con algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, especialmente con Adorno. Por último, Habermas también muestra un conocimiento profundo de distintas corrientes sociológicas, como la

---

<sup>80</sup> Sobre esta filiación o desarrollo teórico compartido puede leerse: Habermas NLR: 351, CEP:15, SV:127 y VJ:14, así como la semblanza que hace a Apel en FFT:77 - 87. Por parte de Apel, véase AvH:35. Cabe destacar asimismo que estos dos autores se oponen al pragmatismo relativista de Rorty (que explicaremos en el capítulo undécimo), así como a Wellmer y MacIntyre, entre otros.

<sup>81</sup> La dedicatoria dice así: “A Karl-Otto Apel, en su sesenta cumpleaños, en agradecimiento por los treinta años de magisterio” (Sin óbice para que en esta misma obra dedique un capítulo entero a criticar la teoría de este autor, como veremos a continuación).

<sup>82</sup> McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 19

etnometodología de Harold Garfinkel, el interaccionismo simbólico de G. H. Mead, la teoría sistémica de Niklas Luhmann, el funcionalismo de Talcott Parsons, la sociología de inspiración fenomenológica de Alfred Schutz; así como de otras disciplinas como el psicoanálisis, la psicología evolutiva de Lawrence Kohlberg y Jean Piaget y la gramática generativa de Noah Chomsky<sup>83</sup>.

Nos referiremos a la influencia que estos autores han tenido en la formación de la teoría habermasiana en los epígrafes que siguen, por el momento, cabe destacar que estas distintas filiaciones y esta pretensión de conjugar teoría y práctica han acercado a este filósofo alemán a la teoría crítica social contemporánea, así como a una filosofía que podríamos denominar “aplicada”, en el sentido de que pretende distanciarse de la pura especulación de la tradición metafísica, para acercarse, por el contrario, a distintas ciencias sociales, y analizar desde la vinculación de distintas disciplinas, algunas dificultades del ámbito sociopolítico presente, para tratar de buscarles solución. Este hecho aporta un carácter diferencial a la obra de Habermas, en contraste con la de Apel, cuya herencia teórica, como ya sabemos, se arraiga más en la obra de Kant que en la de Hegel y quien apenas ha recibido influencias de otras disciplinas allende la filosofía.

Destacados estos hechos, en los capítulos siguientes contrastaremos las teorías de estos dos filósofos, con especial interés en la relevancia que dan a la argumentación trascendental, en relación con la actualidad sociopolítica y en el papel que juega el filósofo en la crítica social. Con esta intención siempre presente, pasamos a describir las primeras discrepancias que surgieron entre Apel y Habermas, que se concretan en la pretensión del primero de fundamentar de modo último y definitivo la filosofía y en las reticencias del segundo sobre tal posibilidad. Más adelante, trataremos los problemas que supone la postulación apelsiana de la comunidad ideal de comunicación (capítulo quinto), así como su el concepto de sujeto (capítulo sexto).

---

<sup>83</sup> Para saber más sobre las influencias teóricas de Habermas puede leerse el capítulo 1.2 “Trabajo e interacción: La crítica de la razón instrumental” de *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (McCarthy, pp.35-61). También puede resultar aclarador el artículo de Jack Mendelson: “The Habermas-Gadamer debate” (pp.45-49) donde se relata cómo Habermas se alejó de Adorno y Horkheimer cuando comenzó a interesarse por la sociología, el marxismo y la hermenéutica. Y en el ámbito español destaca el monográfico *Habermas. El uso público de la razón* de Juan Carlo Velasco, especialmente el primer capítulo de ese libro (pp.28-40), donde se da una biografía intelectual muy completa de este autor.

## 4. EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA EN LA CRÍTICA DE LA REALIDAD. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN

“La ciencia construye casas con ladrillos, que una vez cimentados, no vuelven a moverse; mientras que la filosofía ordena y limpia una habitación llena de trastos, de tal modo que debe hacer su trabajo una y otra vez”  
(YN, p. 42)

### 4.1 Primeras críticas de Habermas a Apel: la imposibilidad de fundamentar la filosofía

El primer punto de disenso entre Habermas y Apel del que nos vamos a ocupar en este capítulo es el referido a la posibilidad de la fundamentación última de la filosofía<sup>84</sup>. Sin embargo, debemos tener en cuenta que Habermas no sólo dirige sus críticas por este motivo a Apel, sino que también cuestiona las pretensiones de fundamentación última que intentan llevar a cabo otros filósofos contemporáneos, como Gadamer, cuya polémica con Habermas resulta muy interesante, aunque apenas nos vamos a referir a ella para no extender en exceso este trabajo<sup>85</sup>.

Para comenzar, cabe recordar que, como vimos en el capítulo segundo, Apel consideraba la fundamentación de la filosofía una tarea imprescindible para justificar su crítica, tanto a otras disciplinas teóricas, como a los distintos sistemas políticos del presente (véanse los epígrafes 2.4 y 2.5 de la tesis). Por otro lado, también debemos tener en cuenta que en un momento muy temprano de su producción, aún bastante influido por la obra apelsiana, Habermas intentó encontrar un fundamento último y definitivo para la filosofía (como puede leerse en sus “Lecciones Gauss”<sup>86</sup>). Sin embargo, a partir de los años ochenta, este filósofo va a mostrarse crítico con la posibilidad de fundamentar esta disciplina, lo que supone uno de los primeros ejemplos de superación y autocrítica que caracterizan a la trayectoria habermasiana.

---

<sup>84</sup> La mayor parte de estas reflexiones de Habermas sobre la imposibilidad de fundamentar la filosofía proceden de AED:192 – 205.

<sup>85</sup> Las críticas de Habermas a Gadamer por su pretensión de fundamentar la filosofía se pueden leer en LCS: 236-256 y 303-306; en TAC1:186-189 y en PPM: 59-63. Si se quiere profundizar en la polémica, véase las revisiones de Mendelson, How y el artículo de Jiménez Perona (2000) citados en la bibliografía. También aludiremos a este tema el capítulo sexto de la tesis.

<sup>86</sup> Esta pretensión fundadora se aprecia sobre todo en la primera lección, de título “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje” (CEP:19- 113)

Las críticas de Habermas a la pretensión apelsiana de fundamentar la filosofía se aprecian, con matices<sup>87</sup>, en las obras éticas de este autor, concretamente en *Conciencia moral y acción comunicativa* y en *Aclaraciones a la ética del discurso* y se consolidan tras lo que este autor denomina su giro pragmático, acaecido a finales de los años ochenta y al cual nos referiremos de modo extenso en el capítulo undécimo de este trabajo. Desde ese momento, el autor considera que el papel de la filosofía ha cambiado, porque ya no puede entenderse como un saber fundamentador, separado del resto de disciplinas teóricas; ni tampoco puede erigirse como el juez último, tanto de la sociedad como de otras disciplinas. Aunque reconoce que a lo largo de su historia, la filosofía se ha dado de modo separado y muy crítico con otras disciplinas y distintos procesos sociales (como sucede en la propuesta apelsiana), lo que no admite es que la autoridad incuestionada de la filosofía se mantenga en la actualidad. También se muestra especialmente preocupado por los efectos que esta consideración de la filosofía puede tener sobre la actualidad sociopolítica. Para explicar (y posteriormente criticar) esta concepción de la filosofía, Habermas distingue dos premisas que parecen ser incuestionables para Apel, pero que resultan problemáticas, tanto por su calado teórico, como por sus efectos en la realidad: la primera es la comprensión de la filosofía como un sistema auto-fundamentado e incuestionable. La segunda se refiere a la falta de autocritica que Apel tiene respecto de sus presupuestos teóricos, que acaban siendo infalibles (AED:197).

En relación con la primera dificultad, Habermas critica que Apel conciba la ética del discurso como un sistema filosófico primero y trascendental, que es capaz de procurarse a sí mismo fundamentación última y por ello está autorizado para criticar tanto a otras disciplinas teóricas, como a los procesos sociales y políticos de nuestros días; cuando en realidad este autor no puede justificar, a partir de los planteamientos de su propia teoría, esta forma de entender la filosofía. Tampoco admite Habermas la equiparación que lleva a cabo Apel entre razón comunicativa y razón práctica<sup>88</sup>, al considerar ambas como figuras de autoridad con carácter primero, fundamentador y un fuerte contenido normativo dirigido a criticar los procesos comunicativos humanos.

---

<sup>87</sup> Estos matices se deben a que incluso en *Aclaraciones a la ética del discurso*, obra de 1991, Habermas admite la posibilidad de fundamentar la filosofía, aunque sea de modo débil. Véase AED:200. Profundizaremos en esta dificultad en el epígrafe 10.2.2. de este trabajo dedicado a las consideraciones trascendentales de la ética discursiva.

<sup>88</sup> Puede leerse más sobre esta crítica de Habermas a esta equiparación en CEP:455 *passim*.

Según este crítico, cuando Apel iguala estas dos dimensiones, confunde las pretensiones de validez formales y contrafácticas de la razón comunicativa (inteligibilidad, verdad, veracidad, rectitud, que explicaremos en 4.2) con el contenido prescriptivo de la ética (AED:195). Como consecuencia, Apel no puede evaluar el carácter comprensible, verdadero o verosímil de los discursos (rasgos que constituyen la condición de posibilidad de los procesos de entendimiento humanos, como se propone en la *Teoría de la acción comunicativa*) sino que acaba juzgando las distintas formas de vida con un tono crítico, en exceso normativo y en ocasiones hasta categórico, que sólo puede justificarse por el carácter completamente fundamentado que Apel atribuye a la filosofía.

Por el contrario, Habermas aduce que la razón comunicativa no puede suponer una fuente de normas éticas para determinar la acción correcta, ni mucho menos para proponer la forma de vida correcta; sino que sólo presenta una pretensión contrafáctica y orientada al entendimiento, que no puede erigirse como juez último de los distintos modos de vida. El único argumento de autoridad que puede aportar la razón comunicativa es la “fuerza débilmente motivadora de las buenas razones” y la convicción de que el mejor argumento posible es el que tenga en cuenta a todos los implicados y sus distintas opiniones, que separado de cualquier interés, puede convencer a todos (AED:143). Sin embargo, el autor reconoce nuestro falibilismo, al admitir que ningún argumento será definitivo, sino que podrá ser cuestionado cada vez que aparezcan nuevos actores con nuevas preocupaciones o mejores argumentos, en la apertura de un discurso interminable, donde sólo valdrían las buenas razones.

Habermas define las pretensiones de validez como una tendencia regulativa e idealista, en sentido débil, esto es, como unos procedimientos formales y contrafácticos, orientados al entendimiento, donde no se evalúan, ni critican los contenidos de los discursos; sino sólo se pretenden que sean simétricos, inclusivos e igualitarios (CEP:300 o TAC1:24-49). Ahora bien, este autor no postula estos elementos de modo abstracto y separado, partiendo sólo de su propia autoridad filosófica, como hacía Apel; sino que explica su aparición y desarrollo a partir de los resultados de disciplinas empíricas, como la gramática generativa de Chomsky o la psicología de Kohlberg y Piaget<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Véanse por ejemplo los artículos: “Notas sobre el desarrollo de la competencia comunicativa”, (CEP: 161 - 192) o “Consideraciones sobre las patologías de la comunicación” (CEP:193 - 229), donde se percibe con claridad la influencia de Piaget y Kohlberg. Así como la cuarta “Lección Gauss”: “Pragmática universal. Consideraciones sobre una teoría de competencia comunicativa” (CEP: 77 - 93), dedicada a Chomsky. También pueden consultarse el capítulo noveno (p. 195ss).



Pasamos a describir la segunda premisa problemática que Habermas localiza en la propuesta apelsiana, referida a la inmunidad que este autor concede a la filosofía, al entenderla como el único conocimiento genuinamente válido, completamente fundamentado, que encontrándose a salvo de cualquier crítica, pretende aportar las condiciones para criticar todos los demás ámbitos de la sociedad (AED:197). Habermas tampoco va a admitir esta comprensión autárquica e infalible de la filosofía, tanto por los efectos impositivos y normativos que acaba teniendo en la realidad, como por la imposibilidad fáctica de separar la filosofía de otras disciplinas. Critica entonces a Apel porque no aplica a su propia teoría los criterios de crítica y de validez que está tratando de definir (AED:198).

Como ya explicamos en la primera parte de la tesis, la ética del discurso apelsiano se presentaba como una disciplina primera y universal, la única que podía definir aquellos contenidos (o modos de vida) deseables para todo aquel que fuera capaz de comprenderlos y que eran impuestos con normatividad y tono categórico. Apel concedía legitimidad (e incluso carácter necesario) a las críticas dirigidas a quienes no aceptaran estos principios universales; entendiendo que el rechazo de estos ideales estaba guiado por intereses o desviaciones ideológicas y sólo podía conducir a posturas solipsistas y sinsentido, fácilmente refutables<sup>90</sup>. Por otro lado y a pesar de esta carga crítica, este autor no dejaba de insistir en que su teoría era exclusivamente formal, es decir, no aportaba ningún contenido, ni se identificaba con ninguna sociedad concreta, sino tan sólo suponía “un principio regulativo del progreso de la comprensión”, que postulaba la comunidad ideal de comunicación como un horizonte y una instancia de control racional de toda interpretación (TF2: 204).

Habermas encuentra una contradicción interna en el argumento que acabamos de describir, porque Apel define las tesis de la ética del discurso como principio de crítica a otras disciplinas y formas de vida, al mismo tiempo que incumple estas normas (aparentemente universales y sin excepciones) que formula, ya que considera a la filosofía exenta de toda crítica. Se evidencia así, según Habermas, la unilateralidad del pensamiento apelsiano y un cierto decisionismo<sup>91</sup> (TAC1:138). En esta carencia de justificación de los postulados de su teoría, Apel muestra su herencia de la filosofía

---

<sup>90</sup> Sobre esta argumentación de Apel, véase el epígrafe 2.4.3 de esta tesis o TF2:393.

<sup>91</sup> En el pasaje citado, Habermas critica la unilateralidad de Gadamer y el decisionismo de Apel, aunque estas dos críticas acaban confluyendo en la superación de las teorías de estos dos autores que Habermas afirma llevar a cabo en su obra.

trascendental kantiana, ya que, como sabemos, según la *Crítica de la razón pura*, la razón, prescindiendo de toda experiencia, se erigía como un tribunal dotado de leyes eternas e invariables que resultaban necesarias e imprescindibles para garantizar las pretensiones de legitimidad universal del conocimiento y la experiencia humana (KRV AXII).

Dos siglos más tarde, cuando Apel entiende la racionalidad comunicativa como completamente fundamentada y la sitúa como el principio de crítica universal a todos los discursos, está manteniendo una comprensión semejante a la que Kant tenía del concepto de razón. Por otro lado, aunque Habermas también se considere heredero de las obras kantianas y apelsianas, se distancia en gran medida de esta consideración fundacionalista y *a priori* de la razón, como estamos describiendo.

Para Habermas, la comprensión acrítica y separada de la razón que defiende Apel sólo resulta comprensible como una herencia fundamentalista (AED:194)<sup>92</sup>. Es decir, según este crítico, la pretensión apelsiana de fundamentar de modo último la filosofía es una solución drástica a un problema mal planteado, cuyo origen está en el concepto fuerte de teoría que mantiene este autor y en la influencia que ha recibido de la obra kantiana. En este sentido, Habermas aduce que cuando Apel parte de esta comprensión excesiva de la racionalidad humana, intenta buscar un fundamento primero e incuestionable de la filosofía, para inmunizar a su teoría de toda crítica, recurriendo a una argumentación que recuerda a la trascendental kantiana, en el sentido de que encuentra una condición *sine qua non* y sin excepciones, que no es cognoscible en sí aunque garantice todo el conocimiento humano. Ahora bien, esta concepción de la filosofía acaba suponiendo la postulación inmotivada de una serie de conceptos completamente separados de la comprensión cotidiana de la razón humana. Según esta crítica, los filósofos de tendencia idealista formulan una serie de problemas que no se pueden resolver ni mediante autorreflexión, ni mediante argumentación autorreferencial y entonces estos autores deben optar por tratar de fundamentar de modo definitivo sus propios presupuestos (AED:194-195); cuando en realidad, esta fundamentación no resulta necesaria ni posible, sino que se debe a una exigencia excesiva de la filosofía separada de la realidad.

---

<sup>92</sup> Como comentaremos al inicio del capítulo décimo, existen dos traducciones distintas de las *Aclaraciones de la ética del discurso*. En la publicada, de José Mardomingo, se dice "herencia fundamentalista"; en la no publicada, de Jiménez Redondo, se mantiene que estas consideraciones de Apel se deben a su "profunda veta fundamentalista". En la versión original, Habermas dice "ein fundamentalistisches Erbteil" (EzD:188). Como puede verse, la traducción publicada es completamente literal y la otra, bastante libre, aunque adecuada para insistir en esta crítica a Apel.

Recuperando una de las críticas que Hegel dirigió a Kant<sup>93</sup>, Habermas insiste en que los imperativos formales y universales sólo pueden ser tautológicos y vacíos de contenido (un mero deber por deber que nada dice y no puede legislar) o presentar contenidos implícitos, propios de cada autor y su época. En este caso, Habermas señala que la obra de Apel se inclina hacia el segundo polo del dilema, ya que presenta contenidos sustanciales, herederos de la tradición metafísica de la filosofía y propios de la comprensión que Apel tiene de las sociedades occidentales (AED:196).

En conclusión, los contenidos de la filosofía de Apel, en parte heredados de la obra kantiana y en parte propios de su comprensión de la realidad, se convierten en hipótesis teóricas incuestionables y en las premisas auto-fundadas de su teoría, situadas en un ámbito completamente distinto de la realidad humana, y que podríamos incluso denominar “trascendentales” (en el sentido de condiciones de posibilidad irrenunciables e identificadas con un horizonte concreto y preestablecido). Y aunque según Apel, los principios (o premisas auto-fundadas) de su teoría sean formales, irrefutables y universales; cuando se instalan en la base de la ética del discurso, desvelan su contenido implícito, caracterizado por un exceso de normatividad, cargada existencialmente y carente de autocrítica. Además, continúa Habermas, cuando se critican los procesos comunicativos reales a partir de lo regulado por estos principios, se acaba favoreciendo un modo de vida sobre los demás: el que tiende a la realización de la comunidad ideal de comunicación, que en realidad es el modo que tiene Apel de comprender las relaciones humanas, y se obvian las diferencias entre distintos modos de vida, en una muestra del etnocentrismo acrítico apelsiano (Habermas, AED:200).

Tras criticar los problemas que surgen de esta comprensión idealista y completamente fundamentada de la filosofía, Habermas incide en la necesidad de reconocer el falibilismo y la contingencia de la realidad humana, que se traduce asimismo en la falibilidad de las teorías, que no pueden ser consideradas independientes del contexto donde surgieron y siempre van a requerir crítica y autocrítica. La

---

<sup>93</sup> Esta crítica, que puede leerse en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, p. 34 y siguientes aparecerá de forma recurrente en este trabajo, ya que todos los autores que aparecen en la tesis aluden a ella para criticarse mutuamente. En primer lugar, como puede leerse aquí, Habermas la esgrime para cuestionar la obra de Apel y considera, como veremos, que su ética del discurso ha superado estas objeciones. Por otro lado, Benhabib (CNU:297), Muguerza (*Desde la perplejidad*, p. 280), o Finlayson (“Does Hegel’s critique of Kant’s moral theory apply to discourse ethics?” , p. 29), entre otros, argumentan que Habermas tampoco se salva de estas críticas de Hegel. Recuperaremos estas críticas a Habermas en el primer epígrafe del capítulo decimotercero de la tesis (páginas 294 y siguientes).

aceptación de la contingencia humana y de la necesidad de crítica constante constituyen rasgos característicos del pensamiento postmetafísico de este autor, quien sin embargo, no va a admitir ningún planteamiento relativista, ya que sigue postulando un horizonte ideal, igual para todos los seres humanos, que guíe los distintos procesos comunicativos y mantiene asimismo la pretensión, en principio moderada, de universalidad de su teoría, como veremos en el capítulo quinto, dedicado a la situación ideal de habla.

Para cerrar esta sección, cabe destacar cómo este equilibrio entre el reconocimiento del falibilismo humano y la necesidad de mantener una dimensión ideal y universal es característico de toda la obra habermasiana, que se sitúa a una justa distancia, crítica tanto con los planteamientos fundacionalistas excesivos de la teoría de Apel, como con los desafíos relativistas de las corrientes postestructuralistas, como por ejemplo, los de Rorty o Foucault, autores con los que Habermas mantiene un debate constante al que aludiremos más adelante. También podemos recordar que en estas dos opciones teóricas (universalismo y relativismo) subyacen dos interpretaciones distintas de Wittgenstein (la trascendental apelsiana y la relativista de Rorty y Winch); a lo largo de la tesis, profundizaremos en el contraste entre estas dos interpretaciones.

#### **4.2 Formulación de la pragmática universal, como un modo de superar las propuestas kantianas y apelsianas**

En esta sección se iniciará la descripción del proceso de destrascendentalización que caracteriza la propuesta de Habermas, que le lleva a definir nueva comprensión de la filosofía, denominada “pragmática universal”, como alternativa al idealismo y fundacionalismo apelsiano explicado en el apartado anterior. Para entender esta nueva etapa de la obra habermasiana, nos vamos a referir a su artículo “¿Qué significa pragmática universal?”, fechado en 1976, que puede ser considerado un punto de inflexión en su trayectoria, ya que en él afirma haber prescindido de cualquier intento de fundamentar la filosofía, haber eliminado todas las referencias a la expresión “trascendental” y haberlas sustituido por su pragmática universal.

En las primeras páginas de este artículo Habermas lleva a cabo una exhaustiva descripción del desarrollo de la filosofía del lenguaje durante la primera mitad del pasado siglo, que le lleva a reconocer la importancia de la semántica reconstructiva, del pragmatismo y del giro lingüístico como alternativa al idealismo. Uno de los principales efectos de esta nueva concepción de la filosofía es lo que Habermas denomina la

“interpretación minimalista de lo trascendental” (CEP:320), propia de la recepción analítica de la obra kantiana, como sucede en las obras de Strawson<sup>94</sup> y Stroud; así como del pragmatismo de Peirce.

Según esta comprensión debilitada de los conceptos kantianos, la razón es una facultad universal, inherente a la estructura conceptual que posibilita la experiencia humana. Ahora bien esta facultad no es un *a priori* invariante, como propusieron Kant y Apel, sino que se ha ido desarrollando a lo largo de la evolución de los seres humanos y sólo se activa cuando éstos comienzan a conocer. Insiste además este autor en que hay que renunciar a todo apriorismo en epistemología, ya que esta disciplina sólo puede estudiar la competencia cognoscitiva de los seres humanos, una vez que estos han comenzado a conocer; para definir a partir de ahí, los rasgos universales que permiten el desarrollo del conocimiento. Esto es, a diferencia de la propuesta de Apel, Habermas mantiene que la investigación sobre el conocimiento humano no puede incluir ningún contenido *a priori*, sino sólo los obtenidos a partir del estudio de los procesos de conocimiento mismos (CEP:320).

Habermas aduce que la investigación del conocimiento humano tiene un carácter hipotético y revisable, y resulta compatible con una comprensión naturalista del desarrollo de estas competencias cognoscitivas (como explican Piaget y Kohlberg y describiremos en 9.2). Si se acepta esta concepción debilitada, tanto de la razón humana, como de la filosofía que estudia esta facultad, ya no va a resultar necesaria ninguna prueba trascendental, en el sentido clásico del término (es decir, una demostración *a priori*, que busque afirmar la validez objetiva del objeto de experiencia general, de modo universal, necesario e incuestionable). Por lo tanto, según la pragmática universal, ya no resulta necesario seguir utilizando la expresión “trascendental”, ni tratar de proponer argumentos de este tipo para afirmar la validez de la racionalidad humana<sup>95</sup>.

Distanciándose de las consideraciones idealistas y apriorísticas de Kant y Apel, Habermas sostiene que su pragmática universal no busca establecer la condición de

---

<sup>94</sup> Aunque no cite ninguna obra de Strawson, Habermas se refiere a la debilitación del argumento trascendental que realiza este filósofo inglés en *Individuos*. Véase el capítulo 1.3 de ese libro: “Particulares básicos” (pp. 41-62), donde se propone un argumento trascendental debilitado, referido a las condiciones imprescindibles del conocimiento. Pero Habermas no tiene en cuenta, como destacaremos en el epígrafe titulado “Dialéctica de la razón comunicativa” (p. 331) que desde *Escepticismo y naturalismo*, de 1985, Strawson ha renunciado a la argumentación trascendental, para proponer una comprensión naturalista y falible de la filosofía, muy distinta a la de Habermas.

<sup>95</sup> Explicamos la diferencia entre pruebas y rasgos trascendentales en la tercera parte de la introducción (p. 9) En el artículo que ahora citamos, Habermas renuncia a las pruebas y al uso del término, pero, como veremos, persisten rasgos trascendentales.

posibilidad y validez del conocimiento en general o de la comunicación con sentido, sino que pretende iniciar una investigación centrada en las pretensiones de validez universal de los discursos, arraigada siempre en las prácticas comunicativas cotidianas de los seres humanos (CEP:322-324).

Por otro lado, cabe observar que Habermas no renuncia completamente a la herencia kantiana. Si bien, como veremos en el capítulo sexto, critica la concepción solipsista y problemática del sujeto trascendental y no considera posible una reflexión racional que se dé de modo separado de las prácticas cotidianas y del contexto sociopolítico; no por ello, continúa Habermas, se debe prescindir de ciertos elementos de la obra kantiana; concretamente del análisis universal de la constitución de la experiencia posible, esto es, de la búsqueda de una dimensión universal, presente en toda la experiencia humana, y en este sentido, trascendental. Ahora bien, esta dimensión ya no puede entenderse al modo del idealismo kantiano (es decir, como una facultad *a priori*, racional e individual, prácticamente solipsista), sino que debe vincularse con el componente lingüístico e intersubjetivo propio de las relaciones humanas.

Entonces, pese a la renuncia explícita de la necesidad de cualquier prueba trascendental *a priori*, Habermas insiste en que este rechazo no implica que se prescinda de otros conceptos con contenido filosófico universal e irrenunciable, como los de verdad y corrección (que suponen dos de las pretensiones de validez habermasianas). Este autor alemán considera necesario seguir manteniendo una comprensión universal y reflexiva de la racionalidad humana para evitar tanto la reducción cientifista del conocimiento, propia del positivismo<sup>96</sup>, como la comprensión relativista o débil del concepto de verdad, propuesta por los filósofos posmodernos (CEP:322). En oposición a estas dos tendencias, Habermas trata de conciliar las aportaciones de la filosofía con los resultados de otras disciplinas que se ocupan del lenguaje, para desarrollar una teoría sobre la validez universal del discurso. Diferencia de este modo entre lo que denomina “teoría”, es decir, un ámbito racional y universal, donde se formulan las presuposiciones ideales del discurso (que como veremos se compone de las cuatro pretensiones de validez y de la situación ideal de habla) y lo que denomina “mundo de la vida”, basado en los procesos comunicativos humanos, de la vida

---

<sup>96</sup> En este sentido resultan de interés las críticas de Habermas al positivismo en el capítulo segundo de *Conocimiento e interés* (CI:75-95). Describiremos parte de estas críticas en el capítulo sexto.

cotidiana y también del conocimiento científico; en estos dos ámbitos, las pretensiones de verdad son falibles y refutables por la experiencia<sup>97</sup>.

Continuando su crítica al idealismo kantiano y apelsiano, Habermas sostiene que estos autores no han llegado a entender la relación que se establece entre estos dos ámbitos y han dado prioridad al nivel ideal sobre el real. Aunque haya que seguir diferenciando entre el ámbito real y el ideal, según este autor también hay que entender que estas dos esferas están en contacto permanente y se influyen mutuamente; ya que las presuposiciones ideales del discurso no se pueden dar *a priori*, ni de modo separado de los procesos de comunicación del mundo de la vida; sino que se originan en la crítica a estos procesos. Por ejemplo, cuando alguien miente y se le critica por ello, ya está en juego el concepto de verdad, como una presuposición ideal e irrenunciable del discurso.

El filósofo alemán considera que Apel no tuvo en cuenta esta conexión e identificó las condiciones de objetividad de la experiencia posible con las condiciones ideales del desempeño discursivo; como consecuencia, definió un concepto de verdad *a priori* y trascendental, totalmente fundamentado e identificado con la comunidad ideal de comunicación, al que tenían que adecuarse todos los procesos comunicativos humanos reales, que eran evaluados y criticados según su mayor o menor semejanza con el ideal. Ahora bien, esa comprensión ideal, además de poseer un carácter normativo nunca argumentado, resulta similar a la comprensión objetiva y referencial del concepto de verdad, propia del positivismo y trasladada a un nivel ideal. Habermas critica que Apel sitúe su concepto de "verdad" en un nivel incuestionable y bien fundamentado, pero entonces, los conceptos filosóficos se distancian de los discursos cotidianos y no resultan adecuados para las críticas en el mundo de la vida<sup>98</sup>.

Es decir, la comprensión ideal y trascendental de la verdad que propone Apel yerra porque, al trasladar el concepto de razón kantiano a su ética discursiva, acaba manteniendo un concepto de verdad, normativo, ideal e invariante, que rige todos los procesos comunicativos humanos y toma la forma de las pretensiones universales y discursivas de validez de los enunciados. En este momento, cabe sostener que tanto Kant, como Apel han olvidado el falibilismo humano y restringen el concepto de

---

<sup>97</sup> Si se quiere saber más, léase la diferenciación que lleva a cabo Habermas entre teoría y saber cotidiano (CEP:314-315) y la descripción de estos dos ámbitos (CEP:331-333). Trataremos estas diferencias en el capítulo quinto, dedicado a la situación ideal de habla, y en el undécimo, dedicado al pragmatismo; y las criticaremos en la cuarta parte de la tesis.

<sup>98</sup> Véanse las críticas de Habermas a Apel por este motivo en el artículo "Teorías de la verdad" (CEP: 131-134), fechado en 1972, es decir, previo a su artículo sobre la pragmática universal.

verdad, distanciándolo de las prácticas comunicativas cotidianas y definiendo de antemano un horizonte ideal, imposible de alcanzar, ya sea el reino de los fines o la comunidad ideal de comunicación.

A diferencia de las propuestas kantiana y apelsiana, Habermas identifica las pretensiones de validez del discurso con la postulación de una “situación de entendimiento posible”<sup>99</sup> (CEP:323), que no viene definida de antemano, sino que se origina en cada proceso comunicativo, donde los hablantes evalúan cómo podría lograrse, a partir de sus circunstancias reales, el mejor consenso posible; es decir aquel que tuviera en cuenta a todos los involucrados en ese proceso discursivo y sus distintas opiniones; aunque Habermas insiste en que esta proyección es ideal y regulativa, y no debe confundirse nunca con la realidad de los hablantes. Además, la proyección de tal ideal comunicativo no afectan al contenido de las emisiones, sino que sólo establecen cómo deberían desarrollarse los discursos para ser admisibles (CEP:302). Y a diferencia del idealismo kantiano y apelsiano, según Habermas, las pretensiones de validez del discurso no vienen predefinidas *a priori*, sino que, siguiendo las propuestas evolutivas de Chomsky y Piaget, este filósofo alemán insiste en que han sido desarrolladas con el proceso de evolución de nuestra especie (CEP:324). Es decir, siguiendo la hipótesis maduracionista de Chomsky<sup>100</sup>, Habermas explica que las pretensiones de validez equivalen a las competencias lingüísticas que un hablante adulto y competente ha de dominar para formar oraciones gramaticalmente correctas y emitirlas de modo aceptable. También aduce el filósofo alemán que este saber no es invariante, sino que es resultado de un proceso de aprendizaje (tanto ontogenético, como filogenético) que ha ido cambiando, conforme ha ido evolucionando la especie humana y que puede incluso, llegar a cambiar en el futuro (CEP:325-326).

Tras constatar las diferencias entre su propuesta y la kantiana y apelsiana, Habermas entiende que el término “trascendental” no resulta adecuado para denominar, ni a dichas pretensiones de validez, ni al conjunto de su teoría; por lo que decide denominar a las pretensiones definidas como “pragmáticas” y “universales”; considerando asimismo que es necesario sustituir las condiciones ideales del discurso, definidas por Apel, por las consideraciones pragmático-universales de la comunicación intersubjetiva (CEP:324). De este modo, Habermas define la pragmática universal

---

<sup>99</sup> Más adelante, en *Teoría de la acción comunicativa* y en sus obras éticas, Habermas denominará a esta proyección la “situación ideal de habla”. Trataremos este concepto en el capítulo siguiente.

<sup>100</sup> *Sic*, Habermas, CEP:319, sin citar ninguna obra de Chomsky.



como aquella disciplina que identifica y reconstruye las condiciones universales del entendimiento posible o los presupuestos universales de la acción comunicativa (CEP:299) y como un programa teórico cuyo objeto es reconstruir la base universal de validez del habla (CEP:301). La pragmática universal se dirige entonces a investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia comunicativa de los seres humanos. Su objeto de estudio será el lenguaje mismo y su desempeño cotidiano, evitando cualquier consideración trascendental y *a priori*.

Por todo ello, Habermas sostiene que al formular su pragmática universal se ha apartado del modelo kantiano y apelsiano y ha cambiado de paradigma en la filosofía; ya que su teoría va a estudiar las estructuras universales del habla, bajo el prisma del entendimiento posible de los seres humanos, sin ocuparse de la constitución invariante de la experiencia, como hizo Kant, sino partiendo sólo del lenguaje mismo y su desempeño. Además, a diferencia de la propuesta de Apel, donde una concepción ideal de la teoría (y de los procesos comunicativos) se imponía sobre la realidad de los hablantes; la pragmática universal parte de un análisis de los procesos comunicativos cotidianos y a partir de ahí, reconstruye las intuiciones que tienen todos los hablantes sobre lo que quiere decir una conversación equilibrada y simétrica o un consenso auténtico; es decir, las pretensiones de validez del discurso (CEP:322-323).

Ahora bien, dada la contingencia propia de la realidad humana y el momento postconvencional de la filosofía en el que escribe Habermas, el principal objetivo de la pragmática universal va a ser mostrar qué significa establecer un consenso auténtico, para que los seres humanos en sus procesos comunicativos cotidianos intenten lograr consensos válidos, que nunca serán definitivos. En este momento (y a diferencia de las postulaciones idealistas de Kant y Apel), Habermas afirma no partir de ninguna situación dada de antemano, ni aspira alcanzar ninguna meta predeterminada; sino que sólo se limita a describir cómo se dan los procesos comunicativos de los seres humanos, para abstraer o localizar las condiciones imprescindibles para lograr momentos de entendimiento (CEP:323).

La pragmática universal tampoco resulta compatible con ningún planteamiento relativista, sino que, al igual que la gramática chomskiana y la psicología evolutiva de Piaget, tiene pretensión de universalidad, ya que trata de reconstruir el saber preteórico y compartido por todos los seres humanos, el cual equivale a las competencias comunicativas que nos permiten comunicar con sentido y ser entendidos (CEP:312).

En este aspecto, la propuesta habermasiana se diferencia de las disciplinas empíricas, cuyos resultados, si seguimos por ejemplo a Popper, son falibles y refutables. Resulta necesario, entonces y según Habermas, diferenciar entre las disciplinas empíricas y las reconstructivas, estando las primeras identificadas con las ciencias en general (incluida la lingüística aplicada); y las segundas, con aquellas investigaciones (gramaticales o generativas, en el sentido chomskiano) que se ocupan de las condiciones de posibilidad del discurso, las cuales ofrecen, *a posteriori*, las reglas universales que operan, intuitivamente, en el ámbito objetual y permiten la producción del conocimiento empírico o, en nuestro caso, el establecimiento de discursos con sentido (CEP:313-316). En este momento, superando la posición privilegiada y acrítica que Apel concedía al filósofo, Habermas sostiene que la pragmática universal también ha de tener en cuenta la experiencia comunicativa del propio teórico, quien debe ser consciente de sus propias circunstancias contingentes cuando lleve a cabo este estudio, el cual adquiere un cierto carácter falible y metarreflexivo.

Por todas estas razones, Habermas argumenta que la pragmática universal ya no puede situarse en un nivel *a priori*, separado y previo a toda experiencia posible; sino siempre ha de estar en contacto con los discursos cotidianos, que es donde cobran sentido las pretensiones de validez. Según este autor no cabe pensar en un momento anterior, previo al discurso, que dé legitimidad a la teoría y de este modo, la distinción "*a priori/a posteriori*", mantenida tanto por Kant, como por Apel, ha de ser sustituida por la diferencia que se da a un nivel teórico, entre procedimientos empíricos y procedimientos reconstructivos, con vocación de universalidad (encontrándose en el segundo polo de esta clasificación la psicología evolutiva de Piaget, la gramática generativa de Chomsky y su pragmática universal). Además, esta disciplina reconstructiva supera la separación que llevó a cabo Kant entre ciencias formales y empíricas, de tal forma que la denominación "trascendental", que Kant eligió para designar a las primeras (KRV B25) no resulta adecuada ante esta nueva comprensión de las ciencias sociales, universales y reconstructivas (CEP:324).

En conclusión, según Habermas, ninguna teoría universal reconstructiva puede ser considerada como trascendental, pues depende de las manifestaciones lingüísticas de los hablantes y surge a partir de una abstracción que realiza el teórico cuando reconstruye este saber implícito. Por último, insiste en que la pragmática universal no mantiene una pretensión normativa o reguladora del discurso válido, sino que se limita

a describir o reconstruir una serie de contenidos implícitos, presentes en los procesos comunicativos cotidianos y correspondientes a las pretensiones de validez necesarias para que se den momentos de entendimiento. Como consecuencia, el contenido de la pragmática universal está siempre por hacer y nunca va a ser una disciplina cerrada o terminada.

Cabe concluir esta sección destacando cómo Habermas se ha distanciado progresivamente de sus maestros y aunque no renuncie a la pretensión de validez universal de las condiciones del entendimiento posible, abandona la presuposición, mantenida por Apel, del carácter normativo y de perfecto apriorico de las situaciones ideales de habla (CEP:300), así como su identificación con una forma de vida concreta o una utopía, que se deba perseguir. Por todo ello, concluye Habermas, resulta necesario prescindir del término “trascendental”, ya que aporta más problemas que soluciones a la hora de comprender los procesos de comunicación humanos y sus dificultades (CEP:324).

El último concepto al cual nos vamos a referir para aclarar la pragmática universal (en el complejo equilibrio entre carácter reconstructivo, falible y pretensión de universalidad que caracteriza la propuesta de Habermas) es el de validez. Como ya hemos mencionado, las cuatro pretensiones de validez son inteligibilidad, verdad, veracidad y respeto al contexto normativo; que Habermas define en contraste con el idealismo kantiano y apelsiano. Según este autor, si entendemos estas cuatro pretensiones como un imperativo regulador de las aserciones, estaríamos retrotrayéndonos de nuevo a las consideraciones normativas kantianas y apelsianas sobre el ideal que rige los procesos de comunicación cotidianos. Separándose de esta comprensión exigente y normativa del discurso, el autor propone una comprensión debilitada de este concepto, que en este momento no supone más que la descripción (en ocasiones Habermas dice “reconstrucción”) de las condiciones que permiten que un proceso de comunicación pueda llevarse a cabo.

Las cuatro presuposiciones están planteadas, según este filósofo, con razón y equivalen a la comprensión previa que todos los hablantes tienen de lo que significa el proceso de comunicación y sólo en un segundo momento, los teóricos del discurso explicarán esta precomprensión, por medio del procedimiento reconstructivo de la pragmática universal que ya se ha explicado. De este modo, todo agente que actúe comunicativamente (esto es, que pretenda expresarse con sentido y ser entendido) tiene

que cumplir estas pretensiones, suponer que los demás sujetos también las asumen y que pueden llegar a realizarse, en la proyección de una situación ideal, donde se daría un momento de entendimiento. Si no se respetan estas condiciones, según Habermas, el entendimiento mutuo no sería posible (CEP: 300-301). Y aunque admite que en los procesos comunicativos siempre puede aparecer el error, la mentira, los malentendidos y, cabría decir, la mala voluntad comunicativa; también insiste en que todo proceso de entendimiento (inclusive el malintencionado o explícitamente dirigido al engaño o la persuasión) presupone de modo intuitivo las cuatro pretensiones de validez (CEP:300). Según esta argumentación, en el momento en que un sujeto cuestiona la (buena) voluntad comunicativa de otro o descubre y critica una mentira; ya se están poniendo en práctica las pretensiones de validez, que resultan irrenunciables, si se pretende argumentar de forma racional y crítica. Pero, por el contrario, si se deja de argumentar de esta forma racional y crítica, las pretensiones siguen valiendo como inicio de la crítica, orientada a superar estas desviaciones del lenguaje y fomentar los consensos.

Por último, Habermas sostiene que dichas presuposiciones nunca pueden ser falsadas (CEP:315), sino tan sólo transformadas o ampliadas cuando las situaciones comunicativas cambien (por ejemplo si se descubriera que algunos sujetos permanecen al margen de la comunicación, sin derecho a expresarse, o si apareciera un nuevo modo de entender la validez<sup>101</sup>). Es, decir, pese al falibilismo humano y a los posibles cambios de nuestra comprensión de la realidad; las pretensiones de validez siempre van a persistir, como aquella estructura del habla racional e inevitable, que está presupuesta, de modo necesario, por todos los hablantes que desean entenderse (CEP:342). Aunque, como argumentaremos en las secciones críticas con la teoría de Habermas (parte cuarta de la tesis), en la comprensión que este autor tiene de las pretensiones de validez persisten ciertos ecos trascendentales (en el sentido de la constatación de una serie de condiciones necesarias e inevitables para el establecimiento de discurso), el filósofo alemán va a insistir en que estas condiciones no pueden ser consideradas como trascendentales, sino sólo equivalen a las competencias comunicativas, desarrolladas filogenéticamente en la especie humana y que son reconstruidas *a posteriori* por la pragmática universal (CEP:354). Describiremos estas consideraciones filogenéticas y sus dificultades en el capítulo noveno de la tesis (a partir de la página 201).

---

<sup>101</sup> He dado estos ejemplos para aclarar esta argumentación de Habermas, quien no facilita ningún ejemplo, ni alude a ningún escenario concreto donde las pretensiones de validez podrían cambiar.

Para acabar, resulta necesario anticipar que el concepto de entendimiento (*Verständnis*) que hemos explicado en estas páginas es problemático, ya que el término alemán conlleva una ambigüedad, según la cual puede significar tanto “entender” como “estar de acuerdo”. Habermas oscila entre estas dos acepciones y las acaba equiparando en el momento de consenso o de mutua comprensión al que conducen (ideal o fácticamente) todos los discursos que respeten las consabidas pretensiones de validez. Describiremos este concepto de “entendimiento” en el capítulo noveno de la tesis y lo criticaremos en el capítulo decimotercero.

## 5. SUSTITUCIÓN DE COMUNIDAD IDEAL DE COMUNICACIÓN POR LA SITUACIÓN IDEAL DE HABLA

“Las nubes no pueden construirse. Por ello,  
el futuro soñado nunca se hace realidad”  
(CV §232, MS 125 4r)

A continuación pasamos a revisar otra de las críticas que Habermas dirige a Apel y para ello, recuperamos un elemento mencionado en páginas anteriores: se trata de las dificultades originadas en las suposiciones ontológicas y normativas excesivas presentes en *La transformación de la filosofía*, dificultades que se concretan en la postulación injustificada y acrítica de la comunidad ideal de comunicación, como el horizonte al que deben tender todas las distintas formas de vida.

Si bien, en principio y como ya hemos mencionado, dicha comunidad ideal sólo suponía un horizonte regulativo, necesario para medir el cumplimiento de las condiciones racionales del discurso en los procesos comunicativos reales; en el desarrollo de su teoría (y *pace* la lectura trascendental de Wittgenstein que ya conocemos), Apel acaba identificando dicho horizonte ideal con su comprensión de las sociedades occidentales, así como con las normas definidas por su ética del discurso; que llegan a ser entendidas como una forma de vida, de comunicación y de comportamiento, única e indiferenciada, donde el desarrollo progresivo de ciencia, técnica y racionalidad, propio de estas sociedades, queda compensado con ciertas dosis de hermenéutica crítica y unos principios éticos universales, compartidos o aplicables a todas las formas de vida vigentes. Además, por medio del argumento trascendental que ya conocemos, el rechazo a tal horizonte ideal de perfección (ya sea alcanzable o regulativo) supone una postura irracional, que acerca a estos sujetos o comunidades al solipsismo, y debe superarse con la crítica de las ideologías (véase el epígrafe 2.4.3. de este trabajo o TF2:116 *passim*).

Las críticas de Habermas a este planteamiento apelsiano no van a discutir este horizonte ideal, ni el concepto de racionalidad comunicativa, que ambos autores comparten; tampoco va a cuestionar la interpretación universalista de la obra de Wittgenstein, que Apel propone y que Habermas acepta sin grandes dificultades. Lo que no va a admitir este filósofo son las premisas ontológicas que subyacen a la propuesta apelsiana, ya que dada su acusada herencia kantiana, presentan una carga trascendental excesivamente idealista, que causan problemas, especialmente cuando esta propuesta se aplica a la actualidad sociopolítica.

### 5.1 Críticas a Apel por los excesos idealizantes y normativos de su teoría y por confundir la dimensión real y la ideal de los procesos de comunicación

La primera de las críticas que Habermas dirige a Apel en relación con su postulación de la comunidad ideal de comunicación está relacionada con una preocupación ya mencionada en capítulos anteriores: la referida a las consecuencias problemáticas que se siguen de aplicar esta propuesta teórica, en exceso idealista y acrítica consigo misma, a la realidad social. Es decir, la vinculación de esta teoría con un planteamiento ético y político concreto. En este sentido, Habermas destaca que cuando Apel postula su comunidad ideal de comunicación se producen aporías inevitables, originadas en las exigencias excesivas de la propuesta normativa e idealista de este autor (CEP:432). Como ya anticipamos, Habermas localiza el principal problema de esta propuesta en la diferenciación clara y estricta entre las dos comunidades, la real y la ideal, donde vuelve a aparecer otra muestra del dualismo problemático que Hegel diagnosticara en Kant. Habermas formula esta dificultad de este modo: si la separación entre la comunidad ideal y la real es insalvable, si se trata de dos esferas o realidades completamente diferenciadas, ¿cómo van a poder hacerse cargo este marco ideal los sujetos “de carne y hueso” en su experiencia cotidiana?<sup>102</sup>. Pero, si por otro lado, estas dos comunidades están vinculadas, es decir, si el ideal supone un horizonte regulativo o la prefiguración de un modo de vida que se ha de perseguir sin excepción alguna, ni diferencias entre sujetos; nos encontramos ante el problema del utopismo. Esto es, ¿cómo es posible fijar *ex ante* la meta que se debe alcanzar, sin haber tenido en cuenta las circunstancias que surgirán en el futuro, y que en el momento presente, no son ni siquiera imaginables? ¿Cómo aplicar, con carácter normativo y universal, como si fuera un imperativo moral incuestionable, tal horizonte sobre la vida presente e incluso sobre la futura?<sup>103</sup> (AED:24 *passim*).

---

<sup>102</sup> Cabe destacar que Steven Lukes y Benhabib han realizado críticas similares a la situación ideal de habla como veremos en el capítulo decimotercero de esta tesis.

<sup>103</sup> Existe otro problema adicional relacionado con la realización de la utopía en la historia: puede surgir un conflicto entre la postulación de tal ideal y ciertos episodios del pasado. Es decir, si la utopía equivale al devenir de la historia, ¿cómo puede este ideal mantenerse, por ejemplo, después de Auschwitz? ¿Debe entenderse este momento de la historia como una excepción y distanciamiento de la utopía o como un paso necesario en la realización de la historia de la humanidad, en el sentido hegeliano? Éste fue un debate establecido entre Benjamin y Horkheimer que Habermas recupera en CEP:432. Trataremos este tema en apartado sexto del capítulo decimotercero de la tesis (p. 337 y siguientes).

Según Habermas, la ética del discurso no puede recurrir a una teleología objetiva que fije los horizontes ideales de antemano, ni tampoco a un poder que revoque la irreversibilidad de los sucesos históricos en nombre del ideal señalado por la teoría (AED:32); y en este sentido, critica el planteamiento de Apel por su pretensión de anticipar preguntas y respuestas que sólo podrán elaborarse con sentido con el avance progresivo de la historia. Localiza entonces el autor una sumisión del pensamiento apelsiano a las exigencias previas y formales de la moral (es decir, a la parte A de la ética, explicada en el capítulo tercero de la tesis); así como una aplicación excesiva de la teoría, cargada de normatividad, e incluso de notas existenciales, sobre la realidad (AED:203). Esta postulación es problemática, ya que, dado el carácter acrítico e incuestionado de las premisas apelsianas, este autor nunca llega a justificar la imposición de los principios de su ética sobre la realidad. El planteamiento apelsiano conduce, según Habermas, a un dilema de difícil solución: o bien esta finalidad moral excesiva se impone sobre la realidad, y de este modo la teleología prima sobre la eticidad, en un momento de decisionismo injustificado; o bien, si se rechazaran los principios, no justificados, de la ética apelsiana, se pueden perder los criterios necesarios para diferenciar una acción moral de una estratégica, lo cual, puede conducir a posturas relativistas, incompatibles con la ética del discurso (AED:24, VJ:59).

Ante esta aporía, Habermas recomienda rechazar los presupuestos metafísicos y moralizantes de la teoría de Apel, para proponer un uso destrascendentalizado de la racionalidad comunicativa en las prácticas cotidianas del mundo de la vida (SinT:42). Por lo tanto, Habermas no admite la carga existencial y normativa de la teoría de Apel, ligada, como sabemos, a connotaciones morales excesivas e identificada con un modo de vida concreto: el de las sociedades occidentales, que se impone sobre las distintas formas de vida, sin que haya posibilidad de criticar o cambiar tal horizonte ideal.

A diferencia de la propuesta apelsiana, según Habermas, la ética del discurso debe tratar cuestiones morales pero siempre en un plano epistémico, es decir, debe interrogarse sobre la posibilidad de los juicios morales, planteando una cuestión similar a la que propuso Kant en el inicio de su primera *Crítica*; pero no debe postular una dimensión existencial, identificada con un modo de vida concreto, que se aplique sin excepciones sobre la realidad. Aquí cabe apreciar las dos comprensiones de trascendentalidad que cabe distinguir en la obra de Kant (condición de posibilidad y horizonte de unidad), que se vuelven a repetir y confundir en la obra de Apel, como ya



observamos en el epígrafe 2.5. Por un lado, se encuentra la dimensión epistémica y crítica, la que en la obra kantiana investiga la condición de posibilidad del conocimiento y, en el caso de los teóricos de la ética del discurso, se identifica con la definición de las condiciones necesarias para la comunicación o el discurso con sentido. Por otro lado, surge una dimensión, que Habermas, en su crítica a Apel, denomina “teleológica”, pero que siguiendo la obra kantiana, podríamos denominar un “uso trascendente de la razón”, el cual se da cuando los horizontes postulados por estos teóricos (ya sea el reino de los fines o la comunidad ideal de comunicación) se cargan del contenido propio de cada autor y su época<sup>104</sup>.

Cuestiona en este sentido Habermas las presuposiciones ontológicas excesivas presentes en las teorías de Kant y Apel, porque trascienden la eticidad del mundo de la vida y postulan un horizonte ideal, idéntico para todos los seres humanos y que es entendido como incuestionable tan sólo a partir de estos planteamientos teóricos-filosóficos y sin tener en cuenta la realidad humana. (AED:193). Ahora bien, aunque la postulación kantiana y apelsiana de estos horizontes ideales tienen consecuencias problemáticas, especialmente por su vinculación con cuestiones éticas y políticas del presente, Habermas insiste en que no se debe prescindir de un marco ideal; sobre todo si se tiene en cuenta el momento crítico que atraviesa la filosofía desde la segunda mitad del siglo XX, cuando el concepto de verdad se ha vuelto problemático y se encuentra amenazado, tanto por el relativismo de la posmodernidad, como por el reduccionismo positivista que pretende elucidar toda la realidad a través de explicaciones científicas<sup>105</sup>. Ahora bien, este ideal sólo operará a un nivel lingüístico y Habermas quiere evitar consideraciones ontológicas sobre un modo de vida que imponga sobre las demás.

Diagnosticado el problema del carácter ontologizante, teleológico y normativo de la comunidad ideal de comunicación de Apel y entendidas las tensiones teóricas que subyacen a tal comprensión, sobre todo las relacionadas con el curso de la historia y la definición de una utopía que no tenga en cuenta las circunstancias (presentes y futuras) de la humanidad, pasamos a describir el concepto habermasiano de situación ideal de habla, que constituye una alternativa, lingüística y debilitada a los horizontes ideales.

---

<sup>104</sup> En el capítulo duodécimo nos preguntaremos si esta doble comprensión también se da en la obra de Habermas.

<sup>105</sup> Éstas son, según Habermas, las dos alternativas entre las que oscila la filosofía del lenguaje del siglo XX: cientifismo o relativismo. El autor considera ambas opciones insatisfactorias y propone su teoría como una opción intermedia, universal y comprensiva. (Cfr. por ejemplo: VJ: 84, CI:58.)

## **5.2 Destrascendentalización de la idea de mundo y definición de la situación ideal de habla**

La principal intención de Habermas cuando se propone superar la propuesta apelsiana es repensar la problemática trascendental, manteniendo la pretensión de universalidad, pero sin compartir el método, ni los supuestos metafísicos que subyacen en la obra de su maestro (CEP:423). Es decir, Habermas va a tratar de traducir los conceptos manejados por Kant y Apel al contexto postmetafísico de finales del siglo XX, en lo que ha denominado la “destrascendentalización de la filosofía”<sup>106</sup>. Aparece aquí otra nota característica del pensamiento de este autor: se trata del paso de un planteamiento ontológico e idealista a uno epistemológico y lingüístico, más cercano a la filosofía del lenguaje pragmatista y a la sociología que a la metafísica tradicional. Cabría incluso decir que Habermas ha llevado a cabo una revisión de las teorías kantianas y apelsianas a partir del giro lingüístico.

Centrándonos en el tema de este apartado, cabe destacar que Habermas se propone transformar los aspectos más problemáticos de la obra de Apel, los relativos a la postulación incuestionable de la comunidad ideal de comunicación, en presuposiciones lingüísticas y epistemológicas, que no conlleven la preferencia por un modo de vida sobre otros. Para ello, se remonta a la raíz del problema, examina la concepción idealista de la filosofía de Kant y trata de adaptarla al contexto postmetafísico en el que según Habermas nos encontramos. Es decir, este filósofo alemán va a intentar conservar los ideales de la razón pura en un nivel estrictamente lingüístico y para ello, los convertirá en las presuposiciones idealizantes de la razón comunicativa que sirvan como supuestos contrafácticos, motivadores de crítica de las situaciones comunicativas actuales (SinT:17)<sup>107</sup>.

A continuación, describiremos el proceso de destrascendentalización de la idea kantiana de mundo que lleva a cabo Habermas y su traslado a un ámbito epistémico y comunicativo, porque nos va a resultar aclarador para entender la crítica a la obra de Apel y la alternativa propuesta. Habermas comienza la revisión crítica de las teorías de estos dos filósofos sosteniendo que tanto la hipostatización del reino de los fines en la filosofía kantiana, como la postulación de la comunidad ideal de comunicación en la

---

<sup>106</sup> Sobre este concepto véase PPM:44 y ss. y 91 y ss., VJ:181-220 o los capítulos cuarto y séptimo.

<sup>107</sup> En esta obra, Habermas parte de las tres ideas de la razón y las convierte (una a una) en rasgos de la racionalidad comunicativa. En vez de explicar toda esta argumentación (que puede leerse en SinT:21- 60) sólo vamos a tratar la idea de mundo, básica para entender la situación ideal de habla.

obra de Apel conducen a errores, aporías y problemas sin solución, al proponer la existencia de un ámbito separado o meta que debe guiar todas las acciones humanas. Además, estas postulaciones suponen un ideal excesivo e injustificado que crea dificultades cuando se aplica a la realidad humana. En referencia concreta a la teoría de Apel, Habermas sostiene que el concepto de “comunidad ideal de comunicación” no es admisible porque supone un contrasentido que se aparta tanto de las prácticas habituales de comunicación como de la comprensión misma de lo que quiere decir “comunidad” (AED:166). Según esta comprensión realista del mundo de la vida, todas las comunidades humanas poseen límites espaciales concretos; tanto en forma de fronteras, como por una serie de reglas de inclusión/exclusión que sirven para distinguir a los miembros de la misma de los extraños. Si se parte de este punto de vista antropológico, Habermas mantiene que la suposición apelsiana de una comunidad que integre a toda la humanidad es una postulación teórica no fundamentada y distinta de las comunidades reales. Estos ideales suelen suponer utopías, imposible de llevar a cabo, que traen consecuencias etnocéntricas y la imposición de una forma de vida sobre otras.

Pese a estas críticas, el siguiente paso argumentativo de Habermas no va a ser el abandono del ideal para proponer una comprensión contingente y relativista de los grupos humano (como por ejemplo mantiene Rorty<sup>108</sup>). Por el contrario, el filósofo alemán se propone transformar dicho ideal, con la intención de acercarlo a la realidad cotidiana del mundo de la vida sin renunciar a una dimensión universal que incluya idealmente a todos los seres humanos (AED:166). Según Habermas, la concepción ideal de la realidad que mantiene Apel ha de ser sustituida por un horizonte regulativo, planteado antes que dado, siempre revisable y entendido sólo en términos discursivos, nunca ontológicos (SinT:52)<sup>109</sup>. En esta propuesta destrascendentalizada se ha de tener en cuenta, además, la inserción de los sujetos socializados en el mundo de la vida y la preeminencia de la razón comunicativa sobre cualquier otra dimensión de la razón.

Habermas parte de la idea kantiana de mundo, entendida como la unidad absoluta de la serie de las condiciones de todos los fenómenos (KRV B391, A334) y la convierte en una presuposición pragmática e imprescindible, que realizan todos los

---

<sup>108</sup> Puede ser interesante consultar el debate que mantuvieron Habermas - Rorty en 2007, publicado en castellano con el título de *Sobre la verdad*. Véase más sobre este debate en el capítulo undécimo.

<sup>109</sup> Las críticas que se describen a continuación se dirigen sobre todo a Kant, pero también resultan aplicables a Apel por su herencia kantiana y por postular la comunidad ideal de comunicación como un horizonte deseable y realizable por todo ser humano que se exprese con sentido.

seres humanos cuando se comunican entre sí y que supone la garantía de su entendimiento mutuo, al apuntar a una misma e incuestionable realidad, que todos compartimos. Para trasladar a la filosofía del siglo XX esta idea, el filósofo alemán recurre al concepto de mundo que desarrolla Wittgenstein en el *Tractatus*<sup>110</sup> y le añade ciertas nociones del pragmatismo de Peirce y de la teoría de los actos de habla de Austin. La combinación de estas fuentes va a permitir al filósofo alemán dar una nueva definición de mundo: “la totalidad de los estados de cosas conectados conforme a leyes que se dan o puede presentarse en un determinado momento o pueden producirse mediante la intervención humana” (CEP:490)<sup>111</sup>.

Habermas entiende el concepto de mundo como una presuposición compartida por todos los hablantes, basada en la creencia de que los objetos a los que se refieren con sus emisiones lingüísticas existen con independencia del lenguaje y que pueden manipularlos. Ahora bien, esta existencia se da sólo en un marco espacio-temporal, concreto y real, eliminándose de este modo cualquier suposición metafísica sobre la existencia del mundo<sup>112</sup> (SinT:24). Este filósofo alemán sustituye las consideraciones trascendentales de Kant sobre la idea cosmológica de mundo por un realismo interno y elimina la distinción clásica entre apariencia y cosa en sí (fenómeno/noúmeno en términos kantianos o comunidad real/ideal de comunicación en apelsianos), al renunciar a la separación abstracta entre un ámbito ideal y uno real; y señalar, con realismo, que los seres humanos comparten un mismo espacio o realidad: el mundo de la vida, que es el objeto unificado de todas sus emisiones. Rechaza además la necesidad de postular una esfera ideal y separada que oriente los discursos (SinT:26).

---

<sup>110</sup> Sin pretender exhaustividad, merece la pena señalar que Wittgenstein entendía el mundo en su primera obra como “la totalidad de estados de cosas” a las cuales nos podemos referir con proposiciones (TLP §1.1 y §4.26, entre otras). Ahora bien, no resulta posible aludir al “mundo como un todo”, ya que no podemos tener percepción externa y completa del conjunto. El mundo se convierte en un límite al conocimiento humano y cualquier referencia a esta totalidad es una pseudoproposición absurda (*Unsinnig*, TLP §4.1272). Las semejanzas entre esta idea de mundo y la kantiana han sido destacadas, entre otros, por Stenius, A. W. Moore, Cabrera y Beristain, citados en la bibliografía. En una ocasión, me referí a este tema, como puede leerse en el artículo “En los límites del sentido. El problema del argumento trascendental en la filosofía del primer Wittgenstein y Kant”.

<sup>111</sup> Resulta de interés constatar que Habermas va a seguir manteniendo esta comprensión *tractariana* del mundo (con todos sus problemas y rémoras kantianas) incluso cuando se refiere al segundo Wittgenstein, por ejemplo cuando define el concepto de “mundo de vida”, como veremos en el capítulo decimocuarto (véase especialmente p. 357ss. y las críticas que daremos en p. 383ss.)

<sup>112</sup> La traducción pragmática y realista de las formas puras de la intuición, es decir, el espacio y el tiempo kantiano ya fue realizada por Strawson en *Individuos*, libro del que Habermas ha recibido bastante influencia para la debilitación del concepto de trascendentalidad. Véase nota 94.

Para explicar el concepto de realidad de Habermas puede resultar aclarador describir las tres acepciones que este autor distingue de este término, que se corresponden a su vez a tres ámbitos de conocimiento distintos. En primer lugar, la realidad es entendida como el mundo o sustrato ontológico, compartido y manipulable por los hablantes (la “obstancia” si lo expresamos en términos analíticos). Ésta es la comprensión positivista de este término que garantiza la verdad del conocimiento humano, en un sentido referencial, gracias a la verificación empírica. En su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ubica en este ámbito la racionalidad teleológica e instrumental (TAC1:56). En segundo lugar, se da la realidad del mundo de la vida, que es entendido como un ámbito cultural y social, compartido por los hablantes de una comunidad concreta. La pretensión de validez de este ámbito es la corrección del contexto normativo, que es contingente y dependiente del contexto (véase TAC1:430 y el capítulo decimocuarto de la tesis.)

Por último, Habermas entiende la realidad en un sentido lingüístico, es decir como “todo aquello que puede ser presentado en enunciados verdaderos” (SinT:27). Y aunque la diferenciación entre “mundo” y “realidad” proceda de la obra de Peirce<sup>113</sup>, si continuáramos el paralelismo entre la propuesta de Habermas y el *Tractatus*, cabría explicar esta última acepción como el conjunto de enunciados o proposiciones, que puede ser contrastado con los hechos del mundo, para así confirmar su verdad o falsedad (TLP §3.01). Sólo en esta última acepción, que para Wittgenstein era una formulación lingüística en los límites del sentido (TLP §5.6 *passim*) y que Habermas entiende de modo metacomunicativo e intersubjetivo, resulta posible (siguiendo la teoría de Habermas) postular un cierto nivel ideal, cercano a la función regulativa de la razón que encontrábamos en la obra de Kant y que se orienta hacia un concepto de verdad que no depende de los hechos del mundo (esto es, en un sentido positivista y referencial) sino de los enunciados que hacen los hablantes sobre el mismo. Se trataría de una noción metalingüística de verdad, según la cual, idealmente, todos los humanos podrían alcanzar un acuerdo.

Entonces, el concepto de verdad ideal de Habermas es muy débil y restringido, no depende ni del mundo de los objetos (lo cual supondría una reducción cientifista de este concepto, como critica en TAC1:152), ni del mundo de la vida (donde, como

---

<sup>113</sup> En esta recepción de la obra de Peirce, Habermas recibe gran influencia de Apel, nótese, por ejemplo que en las obras citadas Habermas nunca alude directamente a los textos de Peirce, sino a los de Apel.

veremos más adelante, mantiene un concepto pragmático y coherentista de verdad, cercano a la certeza wittgensteiniana, véase TAC1:431), sino de este ámbito lingüístico y comunicativo. El carácter inevitable y trascendental débil de este concepto sólo se da en esta última dimensión, donde el filósofo alemán distingue una consideración ineludible que define como “el *factum* de una forma de vida estructurada mediante la acción comunicativa” (AED:159).

Este *factum* resulta, según él, irrebasable y supone la superación de cualquier comprensión reducida y unilateral de la razón, tanto la excesivamente idealista que caracterizaba las obras de Kant y Apel, como la de ciertas formas de vida localistas (denominadas por Habermas “fundamentalistas”) que se cierran en sí mismas y no tienen en cuenta estos horizontes comunicativos universales<sup>114</sup>; así como del ya mencionado reduccionismo de la racionalidad científica e instrumental, propio del positivismo. Es decir, la racionalidad comunicativa humana, entendida como una dimensión universal que ha sido desarrollada a lo largo de un proceso filogenético, se convierte en una condición que posibilita y trasciende todas las culturas y distintas comprensiones de la realidad (TAC1:124). La pretensión de universalidad es posible, porque al tratar de comunicarse y entenderse entre sí, los seres humanos presuponen una estructura universal de relaciones lingüísticas e intersubjetivas de reconocimiento recíproco que los orienta, idealmente, al consenso. Esta estructura comunicativa no es real, ni en el sentido de un sustrato exterior que corrobore su teoría al modo científico, ni en el de una utopía alcanzable; sino que supone un horizonte regulativo, sólo formulado en el lenguaje y que depende de cada proceso comunicativo (TAC1:137).

En este sentido, Habermas sostiene que es posible proyectar todas las aserciones lingüísticas hacia este ideal, no para preconfigurar un mundo separado mejor que el presente, como mantenía Apel; sino para proyectar un nivel lingüístico, donde las pretensiones de validez del discurso se cumplieran, y de este modo se facilitan los procesos comunicativos en el mundo de la vida. Define entonces Habermas la situación ideal de habla como la suposición (lingüística y contrafáctica, antes que existente o realizable) de un momento comunicativo en el que todos los hablantes puedan participar, libremente y sin censuras, en un diálogo universal e inacabable donde, idealmente, todos tendrían las mismas oportunidades (esto es, todos podrían iniciar un

---

<sup>114</sup> Véase en este sentido sus alusiones a los modos de vida fundamentalistas, que se cierran en sí mismos y dan “ultraestabilidad” a su forma de vida, a costa de no relacionarse con los demás (IO:212-213). Profundizaremos en esta cuestión en el capítulo undécimo (véase p. 262ss.)

debate, replicar, preguntar o responder, de interpretar argumentos o justificarse ante otros y esperar que los demás actúen del mismo modo) y primaría la fuerza de las mejores razones o argumentos sobre cualquier interés, egoísta o instrumental. Ahora bien, esta suposición presenta un carácter contrafáctico y formal, basado únicamente en el reconocimiento de las condiciones, básicas e imprescindibles, que todo proceso comunicativo debiera presentar para ser simétrico, horizontal e inclusivo y en principio no se identifica con ningún modo de vida actual (CEP:153).

Según Habermas, sólo en la proyección de estas condiciones será posible mantener un concepto universal de verdad, en un sentido metalingüístico y referido a una situación de consenso donde participarían idealmente todos los sujetos involucrados en un debate, quienes podrían presentar todos los argumentos posibles tanto a favor como en contra del tema tratado. Este consenso ideal y su correspondiente concepto de verdad sólo se darían cuando se hubieran contemplado todos los argumentos posibles y se aceptara el que tuviera en cuenta las posturas de todos los afectados y se apartara de intereses particulares. Este concepto de verdad no se debe entender en un sentido referencial, de correspondencia entre aserciones y hechos del mundo (es decir, a la manera científica), sino como asertabilidad garantizada, en un nivel ideal y lingüístico, que no es realizable pero que orienta a los hablantes hacia una situación comunicativa más inclusiva y justa para todos (AED:167).

Para aclarar esta vinculación entre los procesos reales de comunicación y la suposición ideal, el autor recurre a un ejemplo de la geometría, no exento de connotaciones platónicas. Según Habermas, el círculo perfecto no existe más que en la imaginación, nunca se podrá dibujar; pero suponer la existencia de tal círculo facilita los cálculos en la vida cotidiana; por ejemplo, sin esta postulación no sería posible la construcción de edificios. De modo similar, aunque nunca vaya a ser posible un diálogo totalmente simétrico, justo e inclusivo; si se postula como un ideal puede ayudar a mejorar los procesos comunicativos presentes (AED:167).

El autor sostiene que “los discursos son islas en el mar de la práctica” (CEP:419), esto es, en los procesos de comunicación cotidianos priman los malentendidos y las acciones estratégicas orientadas a cumplir intereses individuales, antes que cualquier (buena) voluntad de comunicación o búsqueda de entendimiento mutuo. De este modo y a diferencia de la propuesta apelsiana, Habermas acepta que en la práctica comunicativa cotidiana existen numerosos bloqueos comunicativos e intereses

encontrados por lo que nunca se podrán alcanzar consensos plenos y definitivos. El único modo de tratar de superar estos escollos comunicativos y mejorar los procesos de entendimiento es suponer la situación ideal de habla, entendida como un tipo puro, en el sentido de Weber (CEP:386, TAC1:418). Afirma entonces la necesidad de postular un horizonte de comunicación, ideal y contrafáctico, como única alternativa válida para corregir los problemas actuales de entendimiento. En este momento, la postulación de la situación ideal de habla adquiere un carácter crítico y normativo, aplicado a los procesos de comunicación reales donde no se respetan los conceptos ideales definidos por este autor. Distintos autores, como Seyla Benhabib y Thomas McCarthy han criticado la posible circularidad de esta argumentación habermasiana<sup>115</sup>, según la cual la suposición de una situación ideal e inalcanzable se convierte en la vara de medida crítica de los procesos comunicativos reales, que parecen orientarse por este horizonte ideal de imposible cumplimiento.

La respuesta de Habermas a esta crítica no deja de recordar a la comprensión que Kant tenía de la dimensión trascendental de la razón (en el sentido de condición *sine qua non* e irrenunciable) de la experiencia posible. Según Habermas, la situación ideal de habla no puede ser considerada ni como un fenómeno empírico y realizable, ni como una construcción o invención arbitraria del teórico, modificable a voluntad por cualquiera; sino que es una presuposición contrafáctica e inevitable que deben realizar recíprocamente todos los participantes de todos los discursos. Y cuando los hablantes presuponen (en este momento Habermas dice “anticipan”) tal situación ideal y piensan que es posible, su presuposición se convierte en el “canon crítico con el cual se puede poner en cuestión todo consenso alcanzado” y examinar si puede considerarse bien fundado (CEP:155). Cabría incluso decir que, según Habermas, los seres humanos deberían actuar *como si* tal situación fuera real, *como si* operara efectivamente en sus vidas y de este modo, se podría evaluar si las condiciones ideales del discurso se dan en los procesos de comunicación cotidianos y como consecuencia, se irían eliminando progresivamente los momentos de discriminación y se facilitarían los consensos.

Según Habermas, la situación ideal de habla supone el “fundamento normativo del entendimiento lingüístico” (CEP:156) y explica esta aserción de este modo: la

---

<sup>115</sup> Estas críticas, que recuperaremos en el capítulo decimotercero, se encuentran en CNU:290 y en McCarthy, *Critical Debates*, p. 67. Cabe destacar por otro lado, y como ya mencionamos en la introducción, que según Bübner, en su artículo, “Kant, Transcendental Argument and the Problem of Deduction”, todo argumento trascendental posee una estructura circular.



situación ideal de habla implica, como ya hemos mencionado, la postulación o anticipación de un diálogo totalmente igualitario e inclusivo, que al ser proyectado y contrastado con las situaciones comunicativas reales, puede servir como elemento crítico para mejorar estas situaciones. Y si se logra esta mejora y se entiende que el ideal postulado carece de alternativas, entonces, según Habermas, esta propuesta se entiende como bien fundamentada y adquiere carácter normativo. Además, la suposición de dicho ideal garantiza un “acuerdo contrafáctico último” (CEP:156), donde se reconoce como iguales a todos los hablantes, quienes quedan orientados, de modo regulativo, hacia tal situación ideal que, de nuevo, no resulta renunciable. Ahora bien, dicho ideal no puede identificarse con ningún momento alcanzable de la historia, sino que es una intención o presuposición inevitable que al ser postulada, dota a los hablantes de la capacidad de distinguir los consensos reales de los forzados o malintencionados y de criticar a estos últimos.

El filósofo alemán insiste en el carácter inevitable de la suposición de este ideal, que es inherente al concepto mismo de comunicación, se da en todas las lenguas y se convierte en la condición de posibilidad del mutuo entendimiento. Si se admiten estos hechos, este autor sostiene que su propuesta está bien fundamentada y adquiere autoridad normativa para criticar los procesos comunicativos; pero si no se admitiera su propuesta, conceptos como “consenso” o “crítica” no serían comprensibles (CEP:156).

Ante la posibilidad de encontrar semejanzas entre esta explicación habermasiana y los intentos de fundamentación, propios de la filosofía de Kant y Apel, Habermas admite la influencia que ha recibido de estos dos autores, pero insiste en que ha trasladado las presuposiciones idealistas de estos filósofos al ámbito comunicativo e intersubjetivo, abandonando cualquier suposición ontológica e idealista. Otra semejanza destacable entre la formulación trascendental kantiana y la respuesta de Habermas a los críticos que aducen la circularidad de su explicación, es la argumentación del filósofo contemporáneo, según la cual, la acusación de circularidad queda superada, si se entiende que no hay ninguna alternativa posible, en ninguna corriente filosófica, a su concepto de la situación ideal de habla, que adquiere entonces una connotación trascendental, en el sentido de carencia de alternativas.

Según Habermas, las únicas vías por las que ha avanzado la filosofía del lenguaje del siglo XX han conducido o bien a un historicismo cercano al neopragmatismo y al postestructuralismo, con consecuencias relativistas imposibles de asumir; o bien a la

interpretación positivista del lenguaje, que reduce la comunicación a la comprensión científica y limita el papel del hablante al de un sujeto aislado, observado por los teóricos y carente de capacidad crítica<sup>116</sup>. Ante las limitaciones de estos dos enfoques, este filósofo alemán considera necesario reivindicar la importancia del lenguaje como hecho social y medio privilegiado de entendimiento de todos los seres humanos (VJ:184). En este sentido, aduce que no resulta posible imaginar ningún sustituto para el lenguaje proposicionalmente diferenciado, que permita a los seres humanos entenderse entre sí y se dirija hacia un horizonte de reconocimiento recíproco y mutuo (SinT:19).

La situación ideal de habla se convierte de este modo, y según este autor, en una “hipótesis práctica” con contenido racional, que al ser anticipada o presupuesta contribuye a mejorar los procesos comunicativos presentes. También la define como el “necesario hilo conductor” para superar los momentos de comunicación distorsionada (CEP:156). Como ya hemos mencionado, esta postulación imprescindible no se impone por criterios externos (por ejemplo por preferir una opción política o corriente filosófica sobre otras), ni por intereses estratégicos o instrumentales; sino tan sólo por referencia al discurso mismo y por la pretensión de alcanzar entendimientos y consensos auténticos, sin que existan alternativas a este modelo ideal.

Define de este modo Habermas la situación ideal de habla como una condición de “apariencia trascendental” que es, a su vez, “constitutiva del habla racional” y que a diferencia de las propuestas kantianas y apelsianas no se separa nunca de las dificultades de la realidad humana. Es decir, este filósofo parte del reconocimiento de los bloqueos comunicativos en los discursos cotidianos y considera que la mejor forma de superar estos problemas es postular esta dimensión trascendental, entendida como la condición de posibilidad inalienable de todos los procesos comunicativos y como el “barrunto de una forma de vida concreta” (CEP:156). La situación ideal de habla se convierte entonces, y según este autor, en una hipótesis pragmática y racional que realiza todo aquel que inicia un proceso comunicativo con la voluntad de entenderse con los demás. Pero dicha presuposición no viene predefinida de antemano, cabría decir *a priori*, como en las propuestas de Kant y de Apel, sino que se realiza y actualiza cada vez que dos o más sujetos entablan conversaciones con sentido y pretenden entenderse.

---

<sup>116</sup> Puede verse el capítulo segundo de *Conocimiento e Interés*, “Positivismo, pragmatismo, historicismo” (pp. 75-190) o las páginas 153 y siguientes de este trabajo.

Esta presuposición ideal se entiende como una condición necesaria, inevitable y sin alternativas que se debe postular si se pretende dar sentido a los procesos comunicativos humanos. En caso contrario, faltaría una guía o norma unificada para criticar las distorsiones o bloqueos de la comunicación y tampoco sería posible saber qué quiere decir “entendimiento” o “consenso”, por lo que no sería posible distinguir entre un consenso verdadero de uno falso o malintencionado y correríamos el riesgo de no entendernos; aunque como ya sabemos, en la propuesta de este autor, no hay lugar para esta posibilidad (CEP:157). Partiendo de nuevo de consideraciones realistas (o cabría decir, idealistas moderadas), Habermas sostiene que los seres humanos carecemos de un criterio externo para saber si las condiciones ideales del discurso se están cumpliendo en los procesos discursivos presentes. Es decir, nunca tendremos completa certeza de si cada consenso es auténtico, racional y sincero; o de si, por el contrario, otros intereses están operando de modo subyacente (CEP:155). Según este autor, sólo se podrá descubrir *post facto* si los acuerdos alcanzados fueron realmente consensos o si hubo otros intereses en los procesos comunicativos que no tendían hacia la situación ideal de habla. Ahora bien, a partir de estas consideraciones *a posteriori*, se pueden iniciar nuevos procesos críticos que contribuirán a mejorar las situaciones comunicativas, aunque se mantenga un cierto falibilismo, ya que siempre habrá errores, otros intereses y dificultades diversas que impedirán lograr un momento pleno de consenso y entendimiento.

Habermas continúa su explicación (y aquí cabe volver a observar la aparición de una consideración trascendental, en el sentido de condición *sine qua non* y sin excepciones, que recuerda al *factum* de la comunicación, definido por Apel) manteniendo que si estas críticas *a posteriori* y este proceso de aprendizaje y mejora de los procesos comunicativos son posibles (y según Habermas, lo son) esto sólo puede deberse a la presuposición mutua de un mundo común y a la racionalidad comunicativa compartida por todos los hablantes. A diferencia de la propuesta de Apel, estas condiciones imprescindibles para el establecimiento de diálogos no vienen dadas de antemano, ni se postulan a un nivel teórico y abstracto, separado del mundo de la vida; sino que surgen y se actualizan cada vez que se inicia un discurso crítico. Además, dado el falibilismo ya mencionado, estas condiciones siempre serán revisables y ampliables, para tener en cuenta a más sujetos y sus reivindicaciones (SinT:40). Por ello, no resulta posible anticipar cómo será un consenso en el futuro, ni deben forzarse los procesos

comunicativos presentes en nombre de una postulación ideal e inamovible; sino que los seres humanos debemos ser flexibles en nuestras críticas y estar abiertos a distintas opiniones, siempre que se respeten las condiciones del discurso definidas.

Por lo tanto, la situación ideal de habla no puede identificarse con un momento concreto (pasado o futuro) de la historia, sino que se trata de la intención o esfuerzo, orientado por el ideal lingüístico definido, que todos los hablantes deben llevar a cabo, pragmáticamente, para que los procesos comunicativos sean lo más simétricos e inclusivos posibles (SinT:29)<sup>117</sup>. Este autor diferencia de este modo la dimensión real e histórica, vivida por los seres humanos, donde los consensos son contingentes, falibles y revisables; de la comprensión ideal y lingüística de lo que significa un “consenso” o “situación ideal de habla”. Es decir, apartándose de la comprensión teleológica y realizable de este concepto, defendida por Apel, Habermas cuestiona la existencia o posible realización de la comunidad ideal de comunicación y reformula en un sentido lingüístico el horizonte ideal que propuso su maestro. Sin embargo, según Habermas nunca se puede prescindir de la postulación de un ideal, aunque sólo se dé a un nivel lingüístico y esté vinculado con la realidad. A diferencia de la propuesta apelsiana, donde una postulación ideal excesiva se imponía sobre la realidad de los hablantes; para Habermas, estas dos dimensiones (la real y la lingüística) se influyen mutuamente en dos sentidos: los procesos comunicativos cotidianos se orientan por este modelo ideal para tratar de alcanzar consensos que, como ya sabemos, serán falibles y variables; pero además, la postulación ideal puede y debe transformarse si se descubre que, al ser aplicada a los procesos comunicativos cotidianos, privilegia un modo de vida sobre otros o dificulta la consecución de consensos auténticos.

Para acabar este apartado, quisiera volver a señalar que pese a la reformulación lingüística y falible que caracteriza a la propuesta de Habermas, siguen apareciendo en su explicación ciertos elementos que recuerdan a las propuestas trascendentales kantianas y apelsianas, especialmente la persistencia de una consideración trascendental, en el sentido del establecimiento de una condición irrenunciable y carente de excepciones, aunque se dé de modo más debilitado que en las propuestas kantianas y

---

<sup>117</sup> No quiero dejar de señalar que este ideal, en principio lingüístico, presenta una serie de connotaciones morales o normativas, identificadas con una forma de comunicación más equilibrada y un tratamiento igualitario de todos los sujetos. Véase por ejemplo AED:16, donde Habermas se refiere a la dimensión moral de la acción comunicativa como la condición de posibilidad de todos los procesos comunicativos. Trataremos este problema en las secciones “dos” y “tres” del capítulo decimotercero de la tesis.

apelsianas, al entenderse como una suposición lingüística revisable, referida exclusivamente a la capacidad comunicativa de los seres humanos y no apunte a la realización de ninguna forma de vida concreta. Además, cabe destacar que Habermas parece haber renunciado a la diferencia ontológica entre realidad e ideal, presente en las teorías de Kant y Apel (los dos reinos o las dos comunidades que ya conocemos) y la haya sustituido por las suposiciones contrafácticas del lenguaje, que son revisables y se insertan en la práctica comunicativa cotidiana de los hablantes (AED:22). Sin embargo, en la propuesta habermasiana aún persiste cierta tensión entre estas dos dimensiones que causa ciertas dificultades, tanto a la hora de describirla de modo teórico, como en el contraste que se da entre el ideal postulado y la práctica comunicativa real y cotidiana.

Para este autor y como ya hemos observado, estas dos dimensiones se influyen mutuamente y nunca llegarán a coincidir en un momento final de la historia. No obstante, en esta diferencia entre los procesos comunicativos reales y los ideales lingüísticos subyace un problema, ya que si se comparan con el ideal, los procesos comunicativos reales son imperfectos y deben ser corregidos; pero al mismo tiempo, el ideal resulta inalcanzable e imposible de cumplir; es decir, ¿cómo se pueden corregir los procesos de comunicación reales a partir de una postulación irrealizable?<sup>118</sup>.

Pese a esta dificultad, Habermas insiste, como ya se ha mencionado y con un tono que no deja de tener reminiscencias kantianas, en que postular este nivel ideal e inalcanzable resulta imprescindible si se pretenden conseguir entendimientos. Según este autor, las ideas de la razón pura de Kant y las postulaciones ideales y normativas de Apel no resultan descartables, ya que conduciría a un cierto relativismo y a la imposibilidad de una crítica autorizada a los procesos comunicativos presentes; ahora bien, estos conceptos no pueden entenderse ni como totalmente constitutivos, ni como meramente regulativos, sino que se convierten en una serie de suposiciones idealizantes, que si bien, nunca se realizarán, resulta inevitable suponerlas cuando se inician diálogos, motivados por la voluntad de entendimiento mutuo (SinT:18).

En el apartado siguiente, seguiremos explicando este ideal comunicativo y sus dificultades, esta vez en relación con la comprensión habermasiana de la utopía.

---

<sup>118</sup> Esta crítica la ha descrito con bastante claridad Lukes en su artículo "On God and Demons", como veremos en el capítulo decimotercero de la tesis (p. 297 y siguientes, así como nota 302).

### 5.3 Consideraciones finales sobre la utopía

Retomamos en este momento las reflexiones habermasianas sobre la utopía que anticipamos al inicio de esta sección dedicada a la situación ideal de habla. Como ya aludimos, en su distanciamiento de la propuesta apelsiana, Habermas rechaza la comprensión de los horizontes comunicativos que él define como una utopía predeterminada, apartada de la realidad y que sacrifica el pluralismo de las formas de vida concretas en nombre de un único ideal, abstracto y universal, donde no hay lugar para la diferencia. Sostiene Habermas en este sentido que “nada le pone más nervioso” que la asunción de que si su teoría presenta presuposiciones ideales, por ello mismo debe suponer una “utopía racionalista de la sociedad”; cuando, en realidad, él nunca ha mantenido una concepción, ideal, transparente, homogénea, ni unificada de la sociedad; y porque además, como describimos en el apartado anterior, su concepto de situación ideal de habla sólo supone una formulación metalingüística, referida a las condiciones que deben cumplir los procesos comunicativos humanos pero no afecta a los contenidos de los discursos, ni mucho menos a las distintas formas de vida (NLR:94)<sup>119</sup>.

Diferencia de nuevo el autor entre las presuposiciones, lingüísticas, ideales e inevitables de su teoría, y el pluralismo de las distintas formas de vida; y mantiene que su propuesta sólo se establece en el primer ámbito, el lingüístico e ideal. Es decir, la teoría de la acción comunicativa describe un horizonte comunicativo ideal que orienta los procesos comunicativos del mundo de la vida<sup>120</sup>, pero no puede obligar a las distintas formas de vida a que traten de vivir conforme a ese ideal. Esto es, Habermas rechaza la proyección de una utopía que prescriba de modo unívoco cómo debiera ser la realidad. Ahora bien, para frenar la posibilidad del relativismo que se daría si cada grupo humano actuara y comunicara por separado, sin tener en cuenta a las demás, Habermas sostiene, en este momento en diálogo con MacIntyre, que el reconocimiento del pluralismo de los modos de vida no impide que en todos ellos se den unos mismos conceptos, como los de moral, justicia, racionalidad o verdad, que posibilita su mutua comprensión (AED:218 y 224). Según Habermas, las pretensiones de validez de la

---

<sup>119</sup>En esta misma página Habermas afirma que estas acusaciones confunden su teoría con el socialismo utópico, con el que él no se siente identificado y cuyas consecuencias le aterrorizan (*sic*). Encontramos una afirmación similar en la “Respuesta a sus críticos” (CEP:419).

<sup>120</sup> Como ya hemos ido anticipando y trataremos en el capítulo decimocuarto de la tesis, el concepto de “mundo de la vida” es problemático. En este caso cabe observar que Habermas pretende hacerlo compatible con el pluralismo cultural y sin embargo, siempre usa este término en singular como si sólo hubiera un mundo de la vida, compartido por todos los hablantes.

racionalidad comunicativa y de la ética del discurso son innegables, están presentes en todas las culturas y cuando se presuponen en la práctica comunicativa cotidiana orientan a los seres humanos hacia lo que este autor denomina “una comunidad deslimitada de interpretación”, que incluye a las distintas formas de vida en la búsqueda de consensos. Y aunque este horizonte es un ideal regulativo que sólo puede realizarse aproximativamente, su postulación resulta imprescindible, no por imposición de los filósofos, sino por la constatación práctica y realista de que estas condiciones se cumplen en los procesos comunicativos cotidianos y de que este horizonte es asumido fácticamente por todos los que tratan de entenderse (AED:166).

Pese al reconocimiento de las diferencias (o incluso las rivalidades y discrepancias) que se dan entre comunidades, según este autor en todas ellas de da la misma voluntad de entendimiento o una comprensión semejante de lo que quiere decir “consenso” o “igualdad”; y estas coincidencias orientan a los distintos grupos humanos hacia este horizonte ideal. Además, si se admite esta propuesta y se tratan de aplicar las condiciones ideales del discurso en los procesos de comunicación intercultural (esto es, tratar a todas las personas, de todas las culturas, como iguales, atender a sus argumentos y sus quejas, y tratar de establecer procesos de comunicación simétricos) entonces, según Habermas, se facilitará la relación entre estas distintas comunidades, sin reducir sus diferencias (TAC1:391)<sup>121</sup>. Ésta es una de las pocas menciones que el autor realiza a los procesos de comunicación interculturales, ya que la mayor parte de su argumentación se mantiene en un nivel abstracto y teórico, sin prestar apenas atención a las dificultades reales que se dan entre distintas formas de vida<sup>122</sup>.

Sitúa de este modo Habermas su teoría en un nivel abstracto que rechaza el relativismo de las distintas formas de vida, propuesto por ejemplo por Rorty o los comunitaristas, quienes, según este filósofo alemán, acaban contradiciéndose a sí

---

<sup>121</sup> Véanse las referencias de Habermas al “horizonte interpretativo común” en el que idealmente participan las distintas formas de vida (IO: 213-215). Problematicaremos esta concepción de los horizontes comunicativos y las diferencias culturales en los epígrafes 11.2 y 14.3.

<sup>122</sup> Habermas hace pocas menciones al problema de la interculturalidad; como ya hemos aludido, asegura, respetar la diferencia cultural y al mismo tiempo mantiene que todas las formas de vida poseen conceptos comunicativos similares y se orientan por un horizonte de comprensión común (que en ambos casos son los definidos por este autor). Los problemas de esta propuesta comienzan cuando estas suposiciones abstractas y en principio presentes en todas las formas de vida, comienzan a presentar consideraciones éticas y políticas normativas, como veremos en la tercera parte de la tesis. También puede leerse su artículo “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos” (*Dianoia*, 2000) donde se refiere a conflictos actuales (Darfur, Ruanda...) y propone solucionarlos con la proyección de una utopía realista cercana su concepto de justicia abstracta de las sociedades liberales (DHU:19-22).

misimos o reconociendo que ninguna cultura puede criticarse desde fuera. También rechaza el universalismo abstracto con consecuencias etnocéntricas, donde no se admiten las diferencias entre formas de vida (AED:9-10) como sucedía en la obra de Apel (TAC1:186). Como alternativa al relativismo y al universalismo abstracto, este autor propone fomentar el respeto a las distintas formas de vida, sin renunciar a unos criterios universales de validez normativa, que según él son inherentes al lenguaje y están presentes en todo proceso comunicativo donde prime la voluntad de entendimiento. O expresado con un símil del autor, su teoría reacciona: “tanto contra la destrucción iconoclasta que acaba tirando el niño con el agua del baño, como tanto contra una lectura normativista que deja intacta la ilusión de la razón pura” y la aplica de modo incuestionado hacia la realidad (SinT:13).

Entonces, según este autor, la teoría de la acción comunicativa “posee contenido utópico, pero no proyecta utopía alguna” (CEP:439). Este contenido se basa en las presuposiciones universales, formales y pragmático - trascendentales de la situación ideal de habla que deben ser entendidas como condiciones epistémicas y lingüísticas, nunca ontológicas, ni teleológicas. Es decir, el autor insiste en que su teoría no se identifica con ningún modo de vida concreto, sino con una forma de comunicación ideal que orienta de modo regulativo a todos los procesos comunicativos de la vida cotidiana, de todas las culturas. En este sentido, admite que pueden surgir errores o dificultades si la proyección utópica de una comunidad ideal de comunicación se malinterpreta como la iniciación a una filosofía de la historia o si se malentiende su papel metodológico, de tal modo que la teoría se imponga sobre la realidad de los hablantes, como sucedía en la obra de Apel (AED:203). Pero Habermas considera haber superado estas dificultades al haber sustituido la postulación de la comunidad ideal de comunicación por la situación ideal de habla; ya que su presuposición de un discurso sin restricciones, ni distorsiones no se identifica con ninguna una utopía predeterminada, ni antepone una forma de vida sobre otras; sino tan sólo aporta un trasfondo teórico y un horizonte regulativo que resulta útil para aclarar la comprensión que las sociedades modernas tienen de sí mismas y destacar algunas de sus tendencias evolutivas, de modo similar al análisis weberiano de los procesos de desencantamiento y aumento de racionalidad de las sociedades occidentales (TAC2:154).

Sin embargo, según Habermas, a partir de estos procesos de clarificación nunca se puede justificar la imposición de un modo de vida sobre otros, ni señalar un



horizonte ideal que imperara sobre todas las formas de vida, donde no se tuvieran en cuenta ni las diferencias entre culturas, ni los posibles cambios que se puedan dar en el futuro. Es decir, este filósofo insiste en que no se puede pretender que conceptos actuales, como los de validez discursiva o consenso racional, se mantengan sin modificaciones con el paso del tiempo; ya que esto supondría extender la comprensión presente de la realidad hacia circunstancias futuras que desconocemos y que no estamos en condiciones de controlar. No obstante, el reconocimiento del falibilismo humano y de la falta de control sobre las circunstancias futuras no impide que en la actualidad, y sobre todo en el plano realizativo del mundo de la vida, los seres humanos se encuentren completamente convencidos de la verdad de sus aserciones y teorías; ya que cuestionar estos hechos podría conducir a un momento de relativismo y a la imposibilidad de iniciar una crítica autorizada a los procesos comunicativos presentes, que como ya sabemos, este autor no admite.

Habermas mantiene que resulta contraintuitivo afirmar una oración o defender una teoría y sostener al mismo tiempo que será refutada en el futuro (CEP:469). Encontramos aquí un límite al falibilismo definido por este autor, quien en este momento mantiene una noción débil, pero imprescindible de utopía preestablecida de antemano. Según su argumentación, la anticipación de la situación ideal de habla resulta imprescindible para mantener las pretensiones de validez del discurso e iniciar críticas a los procesos comunicativos presentes que no traten como iguales a todos los sujetos, ni pretendan alcanzar consensos. Afirma entonces que la situación ideal de habla debe ser entendida como una situación comunicativa realizable que trasciende todas las restricciones locales y temporales, en la proyección de un momento de consenso unificado que tenga en cuenta a toda la humanidad. Este horizonte ideal debe mantenerse como guía de los procesos comunicativos presentes, pero nunca debe separarse de la realidad de los hablantes. Es decir, cuando se postula este ideal no se debe olvidar que se origina en las circunstancias reales de los hablantes, sus dificultades de entendimiento y sus problemas. Aunque estas dificultades podrán cambiar con el paso del tiempo y no se pueden anticipar; según Habermas los problemas comunicativos siempre existirán y podrán solucionarse o facilitarse si se proyecta la situación ideal de habla (AED:164).

No renuncia entonces a un horizonte ideal de entendimiento, ni al reconocimiento universal de la validez de las aserciones y llega a mencionar una

comunidad ilimitada (*sic*) que daría su reconocimiento a tal ideal (AED:166). La principal diferencia que se da entre la postulación habermasiana y apelsiana de estos horizontes es que para Habermas el ideal de consenso ilimitado no implica una situación real o alcanzable, ni un valor límite de un progreso acumulativo; se trata, más bien, de una comprensión inherente a las pretensiones de validez y a los intentos de lograr momentos de entendimiento. En este caso, Habermas se refiere al concepto de verdad, sosteniendo que todos los hablantes saben lo que quiere decir “verdadero” cuando alguien lo sostiene y que, aunque posteriormente esa aserción pueda ser refutada; en el momento de su enunciación, todo el que la entiende, debe reconocer su verdad (CEP:469).

Por último, define una serie de rasgos intrínsecos e irrenunciables que están presentes en todos los procesos comunicativos humanos y se identifican con las pretensiones de validez. Cuando éstas se llevan a la práctica (esto es, se intenta iniciar un discurso inteligible, verdadero, sincero y correcto) todos los hablantes quedan reunidos idealmente bajo una misma situación comunicativa donde serían reconocidos como iguales: la situación ideal de habla. Esta proyección ideal se convierte en el punto de convergencia de todas las aserciones y en el canon crítico de los procesos comunicativos humanos; pero nunca se realizará y no puede entenderse de forma separada de las circunstancias concretas de su formulación. Sostiene en este sentido el autor que “la verdad del mañana es un concepto vacío”, no sólo por la contingencia y el falibilismo humano, sino por razones categoriales: todo el que emite un enunciado verdadero, en serio y sin malas intenciones, sin pretensión de deformar el ideal, depende del momento presente y contingente de su enunciación; pero además, se encuentra simultáneamente en el papel del “último teórico”, esto es, no puede imaginar otras circunstancias donde su enunciado fuera falso, ya que esto sería contradictorio con su pretensión de verdad (CEP:469).

Para concluir esta sección, cabe sostener que Habermas no renuncia a una cierta utopía o proyección ideal donde coincidirían todas las aserciones tomadas como verdaderas; pero se trata de un horizonte regulativo, útil para criticar las deformaciones de los procesos comunicativos presentes y que resulta incuestionable por su propia definición, esto es, por la imposibilidad de entendernos si no se respetaran las pretensiones de validez. El filósofo alemán sostiene que esta presuposición trasciende toda limitación espacial y temporal, ya que en caso contrario, no podría ser considerada

como universal ni como ideal; pero por otro lado, también reconoce que esta proyección depende de las circunstancias contingentes y cambiantes de los hablantes y no puede entenderse como una situación realizable (aunque en las conversaciones cotidianas tendamos a olvidar estas contingencias). En conclusión Habermas asume, como una posibilidad abierta e incontrolable, que con el paso del tiempo las circunstancias humanas se modificarán y los sujetos del futuro tendrán que cambiar sus supuestos y sus teorías; pero este reconocimiento no supone la renuncia al universalismo, ni a la proyección de una situación ideal donde todos los hablantes sean tratados como iguales, sino la ampliación o modificación de estos conceptos para que sean más equilibrados, justos e inclusivos (CEP:469).

Quisiera cerrar este apartado destacando que diversos autores, como McCarthy, Lukes y Benhabib han criticado la comprensión que Habermas tiene de la situación ideal de habla por poseer más contenido de lo que en un primer momento aseguraba este filósofo alemán. Profundizaremos en estas críticas en el capítulo decimotercero de esta tesis, pero antes, acabaremos la explicación de la propuesta habermasiana a través de sus críticas a Apel, esta vez en relación con el concepto de sujeto.

## 6. EN TORNO A LA FILOSOFÍA DEL SUJETO

“Olvidate de la seguridad trascendental  
que está ligada a tu idea de espíritu”  
(SC §47)

### **6.1 Presentación del concepto: críticas de Habermas a (casi) toda la tradición filosófica que le precede por mantenerse dentro de este paradigma**

En este apartado detallaremos otro de los aspectos más destacados de la teoría de Habermas: su crítica a una concepción concreta de la filosofía, que denomina indistintamente “filosofía de la conciencia” o “del sujeto”. Según esta concepción, cada sujeto es un núcleo aislado que se representa los objetos, e incluso a los otros sujetos, como externos a sí mismos, estableciéndose una distinción infranqueable entre estos dos ámbitos, sujeto y mundo; cuya conexión sólo es posible a través del lenguaje que queda restringido al uso referencial (CTI:163). Distingue dos manifestaciones diferentes de la filosofía del sujeto: la comprensión de la filosofía como disciplina primera y autofundamentada, y el cientifismo, propio del positivismo<sup>123</sup>. En ambos casos, continúa el autor, la filosofía acaba anulada, porque pierde su capacidad crítica y su relación con el mundo de la vida (CI:12).

En primer lugar, siguiendo un orden cronológico, Habermas localiza el origen de esta reducción en el idealismo de la filosofía moderna, entendida como filosofía primera, según la cual el conocimiento del mundo quedaba garantizado por el pensamiento de un sujeto abstracto y aislado de los demás. Para esta concepción, “ser” equivalía a “pensar”, y los filósofos, por separado, por pura contemplación, parecían poder solucionar cualquier problema humano, en lo que Habermas denomina la “dimensión salvífica del modo teórico de vida” (PPM:39). Las dificultades de esta comprensión monádica del sujeto, iniciadas con la formulación del *cogito* cartesiano, se reproducen y amplían en la obra kantiana y alcanzan su culmen en el idealismo fichteano (CI:209). En este momento, no profundizaremos en la problemática del sujeto trascendental pero no queríamos dejar de mencionarla, ya que según Habermas y como veremos en el epígrafe 6.3 de este capítulo, esta comprensión del sujeto también se da en la obra de Apel.

---

<sup>123</sup> Habermas define el “cientifismo” como “la fe en la ciencia en sí misma” o el convencimiento de que ya no es posible entender la ciencia como una forma de conocimiento más, sino que se debe identificar todo el conocimiento con la ciencia (CI:13).

La segunda reducción propia de la filosofía de la conciencia es la limitación del significado al uso referencial del lenguaje, iniciada en el nominalismo y que desemboca en el positivismo del Círculo de Viena y en la comprensión científica de la realidad que caracteriza nuestros días. Según Habermas, los nominalistas devaluaron los conceptos, convirtiendo las palabras en signos que los hablantes, entendidos al modo del sujeto cognoscente cartesiano, ponen en las cosas y así creen conocerlas; cuando en realidad mantienen una comprensión reducida de la realidad y del lenguaje (PPM:41). En este caso, Habermas parte de las críticas de Apel a la reducción de los usos lingüísticos que impiden una comprensión plena de los procesos comunicativos humanos, que ya describimos en el capítulo segundo (véanse páginas 56 y siguientes), aunque cabe destacar que este autor también incluirá a su maestro como un exponente más de esta reducción de los usos lingüísticos.

Resulta interesante aludir además a la explicación de Habermas de cómo han confluído estas dos manifestaciones de la filosofía de la conciencia. Tanto en *Conocimiento e interés*, como en *Pensamiento postmetafísico*, este filósofo alemán destaca cómo el avance de la concepción científica del conocimiento parecía haber superado la comprensión restringida y monádica de la realidad, propia del idealismo, “desenmascarando los problemas de la metafísica como algo sin sentido” (PPM:38). Pero en realidad, el positivismo reproduce numerosas dificultades de la filosofía del sujeto, que resultan difíciles de criticar por estar “blindadas” por la confianza en el conocimiento científico, característica de nuestros días, donde no hay lugar para la reflexión crítica, ni tampoco para la autocrítica (CI:75).

Este autor localiza una influencia mutua entre idealismo y positivismo, que se inicia cuando el método de una disciplina primera y bien fundamentada, como la filosofía cartesiana o kantiana, que deduce verdades últimas a partir del conocimiento de un sujeto aislado, se transmite a distintas disciplinas científicas, que, al mismo tiempo que adoptan este modelo de conocimiento, minusvaloran a la filosofía por no ser “suficientemente objetiva”. En el momento en que la concepción referencial de la verdad y el modelo de conocimiento científico se convierten en el modo privilegiado de producción de conocimiento; la filosofía, que nunca ha podido alcanzar estas cotas de objetivismo y exactitud, persiste en su distanciamiento de los intereses cotidianos de los seres humanos y abandona su vocación de universalidad. Como consecuencia, acaba deslegitimada e incapacitada, tanto para producir conocimiento, como para criticar a

otras disciplinas (PPM:43). Es decir, cuando los filósofos se dejan llevar por la aparente objetividad del método científico y tratan de imitar esta forma de producción de conocimiento, lo que en realidad hacen, según Habermas, es separar conocimiento de interés, para buscar contenidos objetivos y hechos contrastables empíricamente; pero entonces abandonan la capacidad crítica y los horizontes normativos emancipadores, propios de la filosofía; y esta disciplina queda reducida a un positivismo acrítico, que no puede hacer nada para vetar esta reducción cientifista del conocimiento (CTI:161)<sup>124</sup>.

Dada estas limitaciones, la filosofía del sujeto se mueve, según Habermas, entre dos polos, ambos bastante problemáticos: por un lado, cuando toma el modelo positivista, la filosofía se autocancela, ya que no puede criticarse a sí misma con el concepto referencial de verdad que mantiene; por otro lado, cuando se acerca al idealismo (que como veremos, según Habermas persiste hasta ciertas manifestaciones filosóficas actuales), la filosofía prescinde de toda autocrítica y queda postulada, de modo dogmático y sin más argumentación; como consecuencia, impone de modo acrítico, su propia comprensión del mundo, en nombre de esta pretendida universalidad, nunca argumentada, como ya vimos que sucedía en el caso de Apel (AED:194). Como veremos, la solución que Habermas propone a esta cualquiera de estas dos reducciones es integrar estas concepciones limitadas y acríticas del conocimiento bajo un modelo de racionalidad comunicativa más amplio, donde el aspecto cognitivo-instrumental del lenguaje, se equilibre con las dimensiones hermenéuticas, críticas e intersubjetivas, propias del entendimiento humano (TAC1:497).

Ahora bien, este autor alemán no sólo encuentra esta comprensión reducida del conocimiento en el idealismo de la filosofía moderna y en el positivismo lógico, sino que también localiza distintas manifestaciones de la filosofía del sujeto en gran parte de las teorías sociológicas y psicológicas que le preceden<sup>125</sup>, así como prácticamente en la

---

<sup>124</sup> Véanse también las críticas al positivismo y al pragmatismo en CI:75-145.

<sup>125</sup> Véanse en este sentido las críticas a Mead (TAC2: 13- 27, 37-70 y 132-154), a Durkheim (TAC2: 113- 132, a Parsons (TAC2: 281-373) y a Weber (TAC1: 258-350 y 360-367). Aunque Habermas también considera que pedir a Weber que hubiera pensado su modelo teórico a través de la acción comunicativa en vez de la teleológica era pedir demasiado: "Pensar el «sentido» como un concepto básico de una teoría de la comunicación era algo que no podía caber en la cabeza de un neokantiano formado en la tradición filosófica de la filosofía de la conciencia" (TAC1:433) También critica por su reduccionismo propio de la filosofía del sujeto al psicoanálisis (capítulo tercero de CI) y a la psicología evolucionista de Kohlberg por su consideración monológica del sujeto (CCM:178-194); aunque también recurre a ciertos elementos de la obra de este autor para reforzar su ética del discurso, como veremos en el capítulo décimo.

totalidad de la tradición filosófica, anterior y posterior a su obra<sup>126</sup>, con excepción del concepto de significado de Peirce, los actos de habla de Austin y ciertos elementos de la obra del segundo Wittgenstein<sup>127</sup> (PPM:57).

En el caso concreto de la filosofía política, Habermas sostiene que prácticamente ninguna disciplina previa a su *Teoría de la acción comunicativa* ha logrado una comprensión clara de las relaciones humanas, de la ética o de la función crítica de la filosofía en la sociedad, por la persistencia de una concepción abstracta y aislada del sujeto, propia de la filosofía de la conciencia y dirige esta crítica con dureza al liberalismo político del siglo XX<sup>128</sup>.

Por último, la crítica de Habermas a la tradición que le precede es tan intensa, que incluso Apel va a recibir objeciones por reproducir contenidos de la filosofía de la conciencia. Ahora bien, esta crítica de Habermas a Apel va a presentar unas ciertas ambivalencias que pasamos a describir, porque nos van a resultar aclaradoras para mostrar la complejidad de la propuesta habermasiana. Por un lado, este autor considera que Apel y él mismo, han sido los propulsores de este cambio de paradigma<sup>129</sup>, o en palabras de Smilg:

“Ambos son decididos partidarios de cambiar el paradigma de la filosofía de la conciencia por el de la razón comunicativa, es decir, ambos han descubierto las deficiencias de una filosofía construida sobre la base del «yo pienso» (cartesiano, kantiano y en ciertos aspectos, también husserliano) y la necesidad de embarcarse en la tarea de construir el pensamiento desde el «nosotros argumentamos», propio de la racionalidad discursiva”<sup>130</sup>.

---

<sup>126</sup> La lista de filósofos criticados por Habermas por su pertenencia a la filosofía del sujeto es ingente, como por ejemplo enumera (no sin cierta ironía) Pleasants en *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Science*, p. 159. Pueden leerse estas críticas en las siguientes páginas de las obras de Habermas: contra Kant (ED: 70-79), contra Hegel (CI:39-42, TAC1:206), contra Husserl (CEP 38-57), contra el utilitarismo (TAC2:132-154), contra Lukács (TAC1:452-465), contra Adorno y Horkheimer (TAC1:480-505), contra Heidegger (TAC1:500), contra Gadamer (CI, p. 185 y 291, TAC1:186-189) y contra Frege y el primer Wittgenstein (TAC1:505; y PPM:109-114), entre muchos otros.

<sup>127</sup> Cabe destacar que la comprensión que Habermas tiene de la obra de Peirce, Austin y Wittgenstein es similar a la de Apel. En la sección siguiente, describiremos la interpretación que Habermas da de la obra de Wittgenstein y aludiremos a su recepción de Austin en el epígrafe 9.3 de la tesis (páginas 209 y siguientes)

<sup>128</sup> Véanse en este sentido, las críticas de Habermas contra Rawls (AED: 56-68) y a la concepción neoliberal e individualista del sujeto, defendidas por ejemplo por Fried (AED 182).

<sup>129</sup> Sobre esta vinculación, puede leerse AED:13 o las notas 80 y 81 de la tesis.

<sup>130</sup> Smilg en su introducción a *Apel vs Habermas* (AvH:12)

En un sentido similar, Habermas considera que en la *Transformación de la filosofía*, Apel ha llevado a cabo una “clarividente exposición histórica” del cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa, por haber descubierto y criticado la reducción del lenguaje y del concepto de sujeto, que ya hemos descrito, y haber sentado las bases para establecer el paradigma intersubjetivo de la ética del discurso (TAC1:357). Pero, por otro lado, Habermas también sostiene que existen límites y dificultades en la propuesta apelsiana, motivadas por la persistencia de rasgos característicos de la filosofía de la conciencia. En concreto, critica que Apel mantenga un concepto fuerte y bien fundamentado de teoría, garantizado por el conocimiento incuestionable de un sujeto, que de forma aislada y acrítica, establece un paradigma de racionalidad (y por extensión de forma de vida) que se impone sobre otras formas de vida, sin tener en cuenta ni las críticas de otros sujetos, ni los posibles cambios que se dieran en la realidad (PPM:43).

Entonces, aunque Apel pueda ser entendido como un precursor del concepto de racionalidad comunicativa, por haber diagnosticado la preeminencia del uso referencial del lenguaje y criticado sus consecuencias ontologizantes, según esta crítica de Habermas, su maestro no llegó a superar el paradigma de la filosofía del sujeto, porque no tuvo en cuenta ni los distintos usos lingüísticos, ni la necesidad de autocritica, ni llegó a reconocer el carácter intersubjetivo de los procesos comunicativos humanos. Esto es, Apel se limitó a extender su concepción científica y hermenéutica de las sociedades occidentales a todos los demás juegos de lenguaje, incluido el filosófico y el ético-político y acabó privilegiando una dimensión metafísica y una forma de vida, ética y política sobre otras, manteniendo éstas con carácter normativo y superando la dimensión epistémica, comunicativa e intersubjetiva; esta postulación presentaba además consecuencias problemáticas y etnocéntricas que ya destacamos en el epígrafe 2.4.3 de la tesis (páginas 78 y siguientes).

En contraste con la propuesta apelsiana, Habermas va tratar de superar las presuposiciones ontologizantes y reduccionistas de la filosofía del sujeto; para ello, se va a referir a la trayectoria del pensamiento de Wittgenstein, entendiendo que la autocritica al *Tractatus* que el filósofo vienés formuló en sus *Investigaciones* puede resultar muy aclaradora para explicar el paso de la filosofía desde la conciencia hacia la teoría de la acción comunicativa.



## 6.2 Recepción habermasiana de la obra de Wittgenstein: tránsito de la filosofía del sujeto del *Tractatus* a la comprensión pragmática e intersubjetiva de los juegos de lenguaje de las *Investigaciones*

Tras haber criticado, como hemos visto en 6.1, prácticamente a todos los teóricos de la historia del pensamiento occidental por mantener algunas de las tesis de la filosofía de la conciencia, Habermas encuentra en ciertos pasajes de las *Investigaciones* un precedente al cambio de paradigma que él lleva a cabo en su *Teoría de la acción comunicativa*, llegando a afirmar que Wittgenstein fue uno de los primeros autores en efectuar “sin vacilación alguna el paso desde la filosofía de la conciencia a la teoría del lenguaje” (CEP:64). Según Habermas<sup>131</sup>, Wittgenstein en el *Tractatus* mantuvo una comprensión del sujeto y del conocimiento, semejante a la filosofía de la conciencia<sup>132</sup> y que luego superó en las *Investigaciones*. El filósofo alemán reconoce la importancia que tiene el concepto de “juego de lenguaje” para este cambio de paradigma, ya que en ellos se vinculan teoría y práctica humana, y como consecuencia, la filosofía deja de ser una disciplina abstracta y separada de los intereses humanos. También valora este autor que el segundo Wittgenstein concediera especial interés a la dimensión pragmática e intersubjetiva del lenguaje, para superar la concepción referencial del significado propia del *Tractatus*, que permite generar una pluralidad de situaciones de entendimiento posible y definir un nivel metacomunicativo y reflexivo del lenguaje, que resultará imprescindible para la formulación del concepto habermasiano de racionalidad comunicativa (CEP:73, LCS:216 *passim*)<sup>133</sup>.

Siguiendo la evolución del pensamiento de Wittgenstein, Habermas diferencia dos formas generales de entender la filosofía y el lenguaje, correspondientes *grasso modo*

---

<sup>131</sup> Para describir las dos etapas de la filosofía de Wittgenstein he preferido referirme directamente a su obra, en vez de a la interpretación de la misma que da Habermas. No obstante, se puede consultar *La Lógica de las ciencias sociales*, donde el filósofo alemán describe (y critica) las dos etapas del pensador vienes: Habermas identifica la primera etapa con el pensamiento trascendental, cargado de supuestos metafísicos y la compara con la obra kantiana (LCS:205-211). E identifica la segunda etapa con la fenomenología (LCS: 203), para dar una explicación intersubjetiva, comunicativa y racional del concepto de juego de lenguaje (LCS:211-221).

<sup>132</sup> Véase por ejemplo TLP §5.64: “El solipsismo coincide con el realismo”, así como el concepto tractariano de sujeto, como puede leerse en §5.632: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”; y en §5.542 y §5.631, donde sostiene que el sujeto no existe. Cabe observar que esta comprensión no es tan distinta del sujeto trascendental kantiano, con sus dificultades, como ya explicamos en la introducción (p. 14) y en relación con la ética apelsiana (p. 99)

<sup>133</sup> Aludiremos a las dos etapas del pensamiento de Wittgenstein a lo largo de toda la tesis, no consideramos necesaria describir cada una de estas etapas. Si se quiere saber más sobre este tema, léase el artículo de Kuusela: “From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein’s Turn”.

a las etapas anteriores y posteriores del giro lingüístico<sup>134</sup>; cuyo contraste va a resultar de interés para entender el paso de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa (PPM:54).

Por un lado (y más cercano a nuestros días), se encuentra la comprensión pragmática e intersubjetiva de los juegos de lenguaje, propia de la teoría de la acción comunicativa, según la cual, el lenguaje es un medio para el entendimiento de los seres humanos, nunca separable de las prácticas humanas de las sociedades concretas<sup>135</sup>. Esta concepción es característica del giro lingüístico y supuso la superación de la comprensión del lenguaje ontológica o constitutiva del mundo, propia de la filosofía de la conciencia.

Por otro lado (y en un momento anterior en la historia, aunque según Habermas se extienda hasta mediados del siglo XX), los defensores de la filosofía del sujeto entienden el lenguaje como una totalidad estructurada y no objetivable, que adquiere prácticamente una dimensión *quasi* trascendental y holista, creadora o posibilitadora del mundo<sup>136</sup>. No parece haber exterior al lenguaje, que queda, en palabras de Lafont, “hipostasiado en un demiurgo que acontece como un destino y predetermina todo proceso intramundano”<sup>137</sup>. Aunque en esta última cita, esta autora se refiera a la concepción del lenguaje de Heidegger; también cabe encontrar rasgos de esta comprensión en el *Tractatus*<sup>138</sup>, como ya hemos mencionado. Según esta concepción ontológica y reificante, el lenguaje y el mundo son equivalentes y limitan la posibilidad

---

<sup>134</sup> Además de Habermas, esta diferenciación de etapas la realizan varios autores, como Mendelson, quien contrasta la comprensión reflexiva y comunicativa del lenguaje, propia de Habermas, y la ontológica de Gadamer y Heidegger (“The Habermas-Gadamer Debate”, p. 57) o como Lafont (*La razón como lenguaje*: 35-58), quien identifica la concepción ontológica del lenguaje con la obra de Heidegger y el primer Wittgenstein; y ubica en la comunicativa al segundo Wittgenstein y Habermas (Realizando ciertas críticas a Habermas que detallaremos en 14.3) En este momento, nos referiremos a la clasificación de Lafont en vez de a la de Habermas por considerar que es más clara para entender las diferencias entre estos dos paradigmas.

<sup>135</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* pp. 36 y ss. y 54-58

<sup>136</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 44

<sup>137</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 133 En realidad la autora dice “hipostatizado”, pero considero que “hipostasiado” es una expresión más correcta, aunque ninguna de las dos es admitida por la RAE. Más adelante, en el capítulo decimocuarto, usaremos “reificado” como sinónimo para designar a esta tendencia.

<sup>138</sup> Cabe destacar las semejanzas que algunos autores han encontrado entre la comprensión del lenguaje del primer Wittgenstein y de Heidegger, como ya aludimos en la interpretación que da Apel del filósofo vienés. Para profundizar en este paralelismo, puede leerse el artículo de Rorty: “Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language” (pp. 337-355), el capítulo dedicado a Heidegger en *La razón como lenguaje* y la segunda parte del primer volumen de la *Transformación de la filosofía*. También resulta de interés la reciente publicación *Wittgenstein and Heidegger*, de Egan, Reynolds y Wendland.

de conocimiento y expresión de los sujetos. El lenguaje se entiende como el medio donde los seres humanos se desenvuelven y expresan (cabría decir, “la casa del ser”<sup>139</sup> o “la totalidad de proposiciones del mundo”, TLP §4.001). O como aclara en este sentido How, para Heidegger, el lenguaje “no es algo con el que los sujetos *hagamos cosas*, más bien, es él el que hace cosas con nosotros. Nos abarca y supera, y nos sitúa en relación con las cosas antes de que podamos reflexionar sobre él”<sup>140</sup>.

Es decir, los seres humanos se encuentran completamente vinculados (o transidos) por el lenguaje, que equivale al único mundo cognoscible, expresable y pensable por ellos (TLP §3.02 y §5.6). Y como consecuencia, no resulta posible establecer una distancia crítica y reflexiva que permita reflexionar sobre el lenguaje de modo teórico y crítico. Como ya explicamos en la sección anterior, esta limitación aumenta en el caso del positivismo y crea numerosos problemas, ya que al mantenerse un concepto estrictamente referencial de verdad, el único conocimiento posible es el de las proposiciones verdaderas y contrastables empíricamente, propio de la ciencia natural. (TLP §4.11). Por lo tanto, como puede leerse en el *Tractatus*, todas las disciplinas que no mantengan este concepto referencial de verdad (como filosofía, ética, estética, religión e incluso lógica<sup>141</sup>) no pueden ser consideradas como conocimiento, sino sólo como un sinsentido, apenas formulable (TLP §4.111 y §6.42).

Ésta es, a grandes rasgos, la explicación de la filosofía de la conciencia según la obra del primer Wittgenstein y sus principales problemas. En este momento, cabe destacar la influencia que Habermas recibe de las críticas de Apel al *Tractatus*, ya que, como ya se ha ido mostrando a lo largo de este trabajo, los dos defensores de la ética discursiva se muestran de acuerdo en que en su primera obra Wittgenstein mantuvo una concepción reducida del lenguaje y del conocimiento humano, propia de la filosofía de la conciencia, que le impedía tanto tener una concepción clara de la filosofía, como entender la función del lenguaje en los procesos comunicativos humanos. Ahora bien, dada la recepción ambivalente de la obra de Apel que ya hemos anticipado, la comprensión que Habermas tiene de la segunda etapa del pensador vienés es bastante más compleja. Pasamos a aclararla:

---

<sup>139</sup> Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 11, epígrafe 313

<sup>140</sup> How, *The Habermas - Gadamer Debate...* p.160 [Traducción de I.G, cursivas del autor]

<sup>141</sup> Habría que matizar que según el *Tractatus* la lógica delimita estos dos ámbitos de sentido y sinsentido (*unsinn*), constituyendo un ámbito de carencia de sentido (*sinnlos*) (§4.46 y ss., §6.124).

Por un lado, y como ya se ha mencionado, Habermas valora la dimensión pragmática e intersubjetiva de los juegos de lenguaje y las críticas al juego de lenguaje privado, por suponer una alternativa al solipsismo propio de la filosofía de la conciencia. Por otro lado, Habermas rechaza otros contenidos de la obra tardía de Wittgenstein, especialmente el concepto reducido y terapéutico de filosofía que propuesto en las *Investigaciones* (IF §89-133) y la negativa a que exista un juego de lenguaje que los aúne a todos (IF §67). En estos dos aspectos concretos, Habermas va a seguir la crítica de Apel, según la cual en su segunda etapa el filósofo vienés no había llegado a superar ciertos elementos del positivismo lógico, al no tener en cuenta la dimensión racional de los juegos de lenguaje. (Véanse los epígrafes 2.3 y 2.4.2 de este trabajo o TF2:332 *passim*).

Entonces, al igual que Apel, Habermas aduce que la limitación de la filosofía propuesta en las *Investigaciones* no resulta válida, ya que Wittgenstein no se percató de que incluso para definir el uso terapéutico y criticar la posibilidad de vinculación de distintos juegos de lenguaje, resulta imprescindible que otros usos del lenguaje, como el crítico y el cognitivo, estén en conexión con los juegos de lenguaje cotidianos (CEP:75).

Ahora bien, pese a reconocer la necesaria vinculación entre distintos juegos de lenguaje, Habermas trata de elaborar una comprensión de las *Investigaciones* que no conduzca a la postulación idealista del juego de lenguaje trascendental y de una forma de vida concreta, como sucedía en el caso de Apel. Por el contrario, Habermas va a intentar sustituir la comprensión idealista y trascendental de la obra del segundo Wittgenstein, por una consideración racional y comunicativa, vinculada exclusivamente al lenguaje. Como ya sabemos, Habermas valora la capacidad de dar razones como base de cualquier argumentación admisible, y aduce que ni Apel dio razones de su postulación idealista y autofundamentada, por hallarse dentro del paradigma de la filosofía de la conciencia; ni Wittgenstein argumentó de modo razonado su rechazo a una comprensión crítica y normativa de la filosofía (CEP:76). Se propone entonces superar las carencias de estas dos propuestas con la postulación de una dimensión racional innegable y condición de posibilidad de todo proceso de entendimiento humano y de toda crítica; es decir, su concepto de racionalidad comunicativa.

Considera Habermas en este sentido que la propuesta de Wittgenstein también ha de ser superada por medio de la formulación de una teoría que vincule algunas de las intuiciones más importantes de las *Investigaciones* con una consideración racional, tanto de la filosofía como de los procesos comunicativos humanos, pero que evite el

idealismo apelsiano. Recupera entonces los elementos que más le interesan de la obra del segundo Wittgenstein (concretamente la imposibilidad de un juego de lenguaje privado y el aspecto práctico e intersubjetivo de los juegos de lenguaje) y los desarrolla, para formular, mediante una argumentación razonada, una teoría de los juegos de lenguaje que sirva de crítica a la filosofía del sujeto. Sostiene de este modo este autor que si “Wittgenstein hubiera desarrollado una teoría de los juegos del lenguaje, ésta hubiera tenido que adoptar la forma de una pragmática universal” (CEP:66), es decir, la propia teoría de Habermas, que describimos en el epígrafe 4.2 de la tesis.

En este momento, el filósofo alemán sigue la interpretación antropológica de los juegos de lenguaje que ya conocemos y sostiene que un juego de lenguaje es un modo de vida aprendido dentro de una comunidad, que permite la mutua comprensión y la convivencia de los hablantes. A partir de esta constatación, localiza un momento de consenso en el inicio de cada juego de lenguaje, que se convierte en la condición de posibilidad del proceso de seguimiento de reglas.

Entonces, y dando su propia interpretación de la crítica de Wittgenstein al juego de lenguaje privado, según Habermas, si alguien sigue una regla, debe ser posible para cualquier otro sujeto comprobar si se ha seguido correctamente. Es decir, el proceso de seguimiento de reglas es público, constatable y está sometido a la evaluación crítica de los demás miembros de una comunidad. Ahora bien, este autor insiste en que este consenso inicial y posibilitante no puede ser entendido como una postulación teórica y abstracta, impuesta por los filósofos, con independencia de lo que suceda en la realidad, como sucedía en la obra de Apel. Por el contrario y según la comprensión pragmática o vital de los juegos de lenguaje (que Wittgenstein define por ejemplo en IF §241 y que Habermas acepta), la concordancia entre hablantes, no se refiere tanto a opiniones y teorías, como a formas de vida. Es decir, si los seres humanos se entienden entre sí y saben cómo seguir reglas es porque en su práctica cotidiana, han aprendido unos mismos significados, unidos a unas mismas prácticas; esto es, han adquirido un juego de lenguaje. En palabras de Habermas: “La comunidad que une *ex antecedente* en un contexto de acción a los sujetos hablantes y agentes es un consenso sobre reglas devenidas hábito” (CEP:68).

En oposición, a su vez, a la interpretación relativista o inconmensurable de los juegos de lenguaje, Habermas sostiene que estos momentos de consenso también son la condición de posibilidad del aprendizaje y la conexión de otros juegos de lenguaje. El

filósofo alemán alude entonces a los pasajes de las *Investigaciones* donde un antropólogo trata de entender qué significa seguir una regla en una cultura distinta a la suya (IF §206), para argumentar (de modo semejante a como hacía Apel) que es posible conectar distintos juegos de lenguaje. Según esta interpretación de Habermas, el antropólogo parte de “la precomprensión procedente de las propias tradiciones en que él ha crecido” para hacer sus propias suposiciones sobre cómo se sigue una regla en esa otra cultura (CEP:67). En un segundo momento, este antropólogo sólo puede comprobar si sus suposiciones son acertadas, si abandona su papel de observador y participa en el proceso de seguimiento de reglas, poniéndolas en práctica y relacionándose con los nativos, quienes criticarán sus errores y de este modo, se dará un proceso de comprensión y aprendizaje mutuo. Por lo tanto, más allá de cualquier teoría filosófica abstracta, la participación más o menos exitosa, en distintos juegos de lenguaje y la corrección mutua, orientada hacia un horizonte de comprensión, son los únicos criterios para saber si la comprensión de reglas es acertada (CEP:68).

Superando de este modo tanto la concepción del sujeto aislado de Apel, como la comprensión relativista de distintos juegos de lenguaje que defienden Winch, Rorty y los comunitaristas, según Habermas si se da esta práctica común, orientada a la comprensión mutua, ya se ha abierto una dimensión práctica e intersubjetiva, que conecta distintos juegos de lenguaje, tanto los cotidianos, como las teorías filosóficas. Entonces, según la interpretación habermasiana de la obra del segundo Wittgenstein, tanto la gramática de los juegos de lenguaje, como la competencia comunicativa de los hablantes, se vinculan en un proceso de formación y apertura a nuevos juegos: la gramática cambia en el curso de la tradición cultural y por el contacto entre distintas formas de vida; mientras que los hablantes adquieren competencia comunicativa y conocimiento de otras culturas en el curso de su socialización. Estos dos procesos, posibilitados por el lenguaje, resultan inseparables y contribuyen a la apertura de un horizonte común de comprensión.

El filósofo alemán aduce en este momento que Wittgenstein no fue completamente consciente de este hecho, ya que redujo la identidad de los significados al reconocimiento intersubjetivo de reglas y no llegó a investigar las relaciones recíprocas que se establecen entre hablantes de distintos juegos, ni la relación reflexiva que cada uno de ellos establece con las lenguas que va aprendiendo. Superando estas omisiones, Habermas destaca que no es posible compartir significados, ni saber si se

está siguiendo una regla de modo correcto, si no se establecen expectativas recíprocas sobre el comportamiento y las intenciones de los hablantes en dos niveles, que este autor denominará la doble dimensión del acto de habla: una se refiere a los hechos o a los otros sujetos y la otra, al proceso comunicativo mismo (CEP:70-71). Es decir, según Habermas, si hay comprensión entre distintos juegos de lenguaje y posibilidad de crítica y aprendizaje mutuo, se abre una nueva dimensión intersubjetiva y metacomunicativa, que aúna estos juegos. En sus palabras:

“La comunicación mediada por el sentido sólo es posible a condición de una simultánea metacomunicación. La comunicación mediante significados idénticos exige entendimiento acerca de algo, a la vez que entendimiento acerca de la validez intersubjetiva de lo entendido” (CEP:72).

A partir de esta comprensión amplia (o superación) de la obra de Wittgenstein, el filósofo alemán define la doble dimensión del acto de habla (el nivel referencial y el comunicativo) y las pretensiones de validez de su teoría, insistiendo en que las dimensiones intersubjetivas y prácticas de los juegos de lenguaje no pueden darse de modo independiente de un tercer uso: el cognitivo o metacomunicativo que no es postulado de modo abstracto por los filósofos, sino que se origina en la participación en los juegos de lenguaje cotidianos. Sólo desde ahí los teóricos pueden lograr el distanciamiento necesario para llevar a cabo una reflexión racional y crítica sobre los procesos comunicativos humanos. En esta tercera dimensión, como ya sabemos, Habermas situará su *Teoría de la acción comunicativa* (CEP:75).

Para cerrar este apartado y seguir aclarando el distanciamiento de Habermas respecto de su maestro, cabe recopilar las diferencias entre la recepción crítica que Habermas hace de Wittgenstein y la interpretación que hizo Apel del filósofo vienés, descrita al inicio de la tesis. Primero y como ya se ha visto: este filósofo considera que Apel sigue privilegiando el uso referencial del lenguaje sobre el comunicativo y defiende la comprensión científico-hermenéutica, propia del juego de lenguaje occidental, como mejor forma de comunicación y de vida, que debe ser seguida por todas las culturas. En este aspecto, Habermas considera que Apel se encuentra más cercano al concepto de lenguaje y de conocimiento del *Tractatus* y del Círculo de Viena, que a las *Investigaciones*; esto es, que aún no ha superado la comprensión limitada del sujeto, del lenguaje y del conocimiento, propia de la filosofía de la conciencia. Segundo: Apel no deja de

hipostasiar los juegos de lenguaje, al proponer una comprensión ontológica y trascendental de este concepto, identificada como sabemos con la comunidad ideal de comunicación; manteniendo una interpretación idealista, donde las obras de Wittgenstein y Heidegger resultan prácticamente indiscernibles<sup>142</sup>. Considera entonces Habermas que su comprensión racional, intersubjetiva y metacomunicativa de los juegos de lenguaje resulta más satisfactoria que la ontológica y trascendental apelsiana. Tercero y como veremos ahora: Habermas aduce que Apel sigue manteniendo un concepto solipsista de sujeto, que recuerda más al sujeto del *Tractatus* que a la comprensión práctica e intersubjetiva de los grupos humanos de las *Investigaciones*.

### **6.3 Críticas a Apel en relación con la filosofía del sujeto**

Iniciamos este apartado retomando y extendiendo las críticas de Habermas que ya destacamos en el capítulo cuarto donde se problematizaba la pretensión apelsiana fundamentar completamente la filosofía para convertirla en una disciplina crítica y normativa, sin aplicarse a sí misma el canon crítico que define. Nos encontramos ahora en condiciones de profundizar en esta crítica, incidiendo en que Habermas no sólo pretende poner en cuestión los presupuestos metafísicos de la teoría de Apel, sino que se muestra especialmente preocupado por las consecuencias que se pueden dar cuando un planteamiento teórico como el apelsiano se traslada al ámbito sociopolítico. Debemos recordar de nuevo la tesis habermasiana según la cual resulta imposible separar filosofía y realidad (o en sus propios términos: teoría y práctica o conocimiento e interés), así como la necesidad de reconocer el falibilismo de las teorías, sobre todo cuando se vinculan a la vida de los seres humanos.

La principal objeción de Habermas a Apel en este momento es que este autor se encuentra dentro del paradigma de la filosofía del sujeto, por partir de una concepción absolutista y acrítica de la filosofía, la cual toma la forma de filosofía primera y se fundamenta en un principio o facultad incuestionable, que es presupuesto, sin argumentar: la racionalidad humana. Apel postula esta facultad al modo de la filosofía de la conciencia, es decir, considera la racionalidad comunicativa como la base incuestionable de todos los procesos comunicativos humanos, que aunque esté postulada de modo abstracto e independiente de las distintas situaciones humanas, motiva y autoriza la crítica a todo el que la cuestione; además de aportar una dimensión

---

<sup>142</sup> Véase pp. 93 y siguientes, el capítulo "Wittgenstein y Heidegger" (TF1:217-264) y AvH:195



salvífica a quien la siga, en el establecimiento de un horizonte teleológico de superación de las dificultades presentes<sup>143</sup> (PPM:38).

Habermas cuestiona la comprensión acrítica y subjetiva del concepto de racionalidad apelsiano, que se corresponde, en última instancia, con la pretensión de verdad última de alguien tan convencido del carácter primero y fundamentador de su disciplina y de tener a la razón de su parte, que se vuelve incapaz para la autocrítica. En este sentido, Apel vulnera las condiciones que parecían deducirse de su concepto de racionalidad comunicativa (a saber, intersubjetividad, reciprocidad y crítica) al postular una dimensión racional y universal del entendimiento humano que no llega a cuestionarse a sí misma. Entonces, este autor reproduce la concepción ontológica del lenguaje, presente tanto en el *Tractatus*, como en la obra de Heidegger, de quien Apel recibe mucha influencia y como consecuencia, su teoría se absolutiza, al modo de la filosofía de la conciencia (TAC1:186-189)<sup>144</sup>.

Por todo ello Habermas localiza en la filosofía de Apel un fundamento residual de la filosofía de la conciencia: el “último baluarte de certeza metafísica”, que no resulta compatible con el falibilismo humano (AED:198). Este crítico también pregunta hasta qué punto la filosofía trascendental de Apel puede tener validez como conocimiento genuino que, sin ser falible, define las presuposiciones mismas del falibilismo y las aplica, de modo acrítico sobre la realidad.

Dada la superación de la filosofía de la conciencia y la definición de un paradigma epistémico, lingüístico e intersubjetivo, propio de la teoría de la acción comunicativa que describimos en el epígrafe anterior; según Habermas ya no resulta posible mantener esta concepción objetivista, referencial y limitada del conocimiento, como única forma de dar cuenta del mundo (que en el caso de Apel llevaba a sostener la necesaria realización del juego de lenguaje trascendental). Por el contrario, se debe tener en cuenta la vinculación de los distintos juegos del lenguaje (incluido el filosófico) con la multiplicidad de formas de vida cotidianas y los diversos intereses humanos. Si se

---

<sup>143</sup> La crítica más clara que Habermas hace a la filosofía de la conciencia, en su variante de filosofía idealista y primera, está en *Pensamiento postmetafísico* como describimos en 6.1. Ahora bien, en esta obra Habermas no critica directamente a Apel por su adscripción a esta corriente, sino que esta crítica, que describiremos a continuación, procede de *Conciencia moral y acción comunicativa* y en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Uniendo estas dos críticas distintas, en este apartado, extenderemos la crítica de Habermas a la filosofía del sujeto a los excesos del idealismo apelsiano.

<sup>144</sup> En este momento Habermas está criticando los excesos absolutistas de Gadamer y de Apel. Por centrarme en el tema de esta tesis, apenas aludiré a las críticas de Habermas a Gadamer, que pueden consultarse tanto en las páginas citadas de la *Teoría de la acción comunicativa*, como en los artículos ya mencionados, de Jiménez Perona (2000), Mendelson y How.

admite esta vinculación, ya no se puede entender a la filosofía como una disciplina separada, fundamentadora y definidora de una verdad última; sino que adquiere un papel de intérprete de distintas tradiciones, bajo una misma concepción de la racionalidad humana<sup>145</sup> y tiene que estar siempre atenta a los excesos de las distintas disciplinas, incluso de los suyos propios, recomendando el falibilismo y la autocrítica.

Ajeno a estas consideraciones, e incluso siendo crítico con ellas, ya que llega a cuestionar la validez de la teoría de Habermas porque este autor ha renunciado a un fundamento metafísico (AvH:40)<sup>146</sup>, Apel continúa afirmando la necesidad de mantener un nivel abstracto de filosofía separado de la realidad incluso en sus últimas obras donde, como hemos visto en el capítulo tercero de la tesis, sigue diferenciando entre los principios ideales de la ética del discurso (parte A) y el momento de aplicación, responsable y contingente, de tales principios (parte B). Es decir, como ya sabemos, según Apel, si se renunciara a la dimensión ideal e incondicional, identificada con la racionalidad comunicativa, se abandonaría la posibilidad de articular una crítica con sentido y pretensión de universalidad que mediara en los conflictos humanos y dejara abierta la posibilidad del relativismo. Esta argumentación no resulta aceptable para Habermas, quien percibe en la teoría de Apel un idealismo problemático, ya no sólo identificable con la obra kantiana, sino incluso con la de Fichte. En palabras de Habermas:

“El hecho de que Apel se aferre testarudamente a la aspiración de fundamentación última del pragmatismo trascendental se explica [...] en virtud de un retorno inconsecuente a concepciones que él mismo ha desvalorizado, con su enérgico cambio de paradigma entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje. En el interesante trabajo sobre el *a priori* de la comunidad comunicativa recuerda Apel, y no casualmente, a Fichte, quien hubiera querido «disolver el hecho de la razón en su mera facticidad» por medio de «una relación complementaria unilateral»<sup>147</sup>”.

---

<sup>145</sup> Cfr CCM:13-29, donde Habermas insiste en que el papel de la filosofía en nuestros días es ser comodín e intérprete entre distintas disciplinas y tradiciones.

<sup>146</sup> Cabe destacar cómo en las páginas citadas, Apel mantiene que Habermas se autocontradice y que su propuesta resulta insuficiente ya que no es posible una ética discursiva sin fundamentar. Tratar las réplicas y contrarréplicas que se establecen entre estos dos autores nos ocuparía demasiado espacio. Para profundizar en esta polémica puede leerse *Apel versus Habermas*.

<sup>147</sup> CCM:106. La cita de Fichte, según Habermas, procede de: *Werke*, Vol. IV, p. 206. En esta crítica concreta a Apel, Habermas se refiere a *La transformación de la filosofía*, pero consideramos que resulta aplicable al conjunto de la obra apelsiana.

Entonces, según Habermas, aunque Apel critique los planteamientos cercanos al idealismo alemán por mantener un concepto solipsista de sujeto, sigue repitiendo algunos de sus movimientos, sobre todo los relacionados con la pretensión una fundamentación trascendental de la filosofía. Esta posibilidad sólo resulta concebible, continúa Habermas, si se identifica la verdad del enunciado filosófico con la certeza, incuestionable, de un sujeto absoluto o trascendental. Ahora bien, según Habermas dicha identificación sólo puede darse si se entiende al sujeto como autoconciencia separada totalmente de la realidad y que está situado en una posición privilegiada para conocer (y manipular) el mundo, esto es, la tesis básica de la filosofía del sujeto. Pero de nuevo, y como ya sabemos, esa pretensión de absolutismo y totalidad no puede darse en el momento postmetafísico de la filosofía, porque resulta imposible separar al sujeto de su contexto social más inmediato, incluso en manifestaciones abstractas y teóricas como la filosofía, que tampoco resultan separables de otras disciplinas (PPM:53)

Situados como estamos, según Habermas, en el momento del pragmatismo lingüístico, cuando la filosofía ha perdido su carácter de disciplina primera y fundadora, dicha postulación de totalidad y de conocimiento cierto e incuestionable, de un sujeto singular y ajeno al mundo, no resulta ya posible. Por el contrario, debemos entender (por ejemplo siguiendo el proceso de adquisición de distintos juegos de lenguaje, descrito en el apartado anterior) que el sujeto se ha formado en un proceso de socialización, el cual afecta tanto a sí mismo, como a su especie; y donde prevalecen momentos de falta de conocimiento y de reflexividad, que originan distorsiones en los procesos comunicativos y dificultan (cuando no impiden totalmente) la autotransparencia<sup>148</sup>. Por todo ello, no cabe admitir que el sujeto tenga una certeza vivencial incuestionable, mucho menos que de ella se desprenda la verdad absoluta de la teoría en un sentido referencial (CCM:106).

Habermas insiste en que los planteamientos ontológicos apelsianos anulan la capacidad de discrepancia y de crítica, propia de todos los procesos comunicativos humanos, donde los malentendidos y la falta de comprensión resultan más comunes que los momentos de entendimiento. Ante esta limitación, el autor recomienda, como vimos en el apartado dedicado a la situación ideal de habla, reconocer el falibilismo humano y la existencia de distorsiones constantes en los procesos comunicativos; así

---

<sup>148</sup> Véanse las críticas a la filosofía de la conciencia en PPM:41-43 y la sustitución del concepto monádico de sujeto por una concepción intersubjetiva de la racionalidad humana (PPM:50-54).

como de ideologías e intereses subyacentes en todas las teorías, por muy objetivistas que pretendan ser (CEP:153). Dichas limitaciones, nunca del todo superables, deben ser corregidas con crítica y autocrítica, sin prescindir de un cierto nivel ideal, entendido como contrafáctico, regulativo y puramente comunicativo, en el sentido de la ya mencionada situación ideal de habla (TAC1:186-189). Como ya sabemos, según la propuesta habermasiana, la teoría crítica debe eliminar tales presuposiciones absolutizantes y en cierta medida, ideológicas, para mostrar las consecuencias problemáticas que se siguen cuando tales teorías se aplican a la realidad cotidiana de los hablantes. Con esta intención presente, podemos pasar a detallar la siguiente crítica de Habermas, referida al momento de aplicación de la propuesta apelsiana al contexto sociopolítico de nuestros días.

#### **6.4 Cuestionamiento de la propuesta ética y política apelsiana**

Continuando con su crítica a los excesos que supone la filosofía del sujeto, especialmente en su momento de aplicación a la ética y la política, Habermas va a cuestionar el modelo de ética discursiva apelsiano, teniendo en cuenta la debilitación de esta propuesta a partir de los años ochenta, que describimos en el capítulo tercero. Lo que más nos va a interesar de esta crítica es que Habermas no va a admitir la estricta separación de ámbitos de la ética apelsiana en ninguna de sus variantes (comunidad real e ideal de comunicación; parte A o ética de la intención y parte B o ética de la responsabilidad); ya que según este filósofo alemán, mantener esta división implica seguir insistiendo en la distinción que llevara a cabo Kant entre dos reinos; la cual supone, como ya hemos mencionado, una dualidad problemática y heredera de la filosofía de la conciencia que Habermas ha intentado superar con su postulación de la situación ideal de habla.

En contraste con esta dualidad y sus consecuencias para la vida cotidiana de los seres humanos, cuya complejidad y diversidad parecen quedar anuladas por los ideales apelsianos, según Habermas, resulta imprescindible tener en cuenta las circunstancias concretas de la aplicación de cada norma moral (por ejemplo tener en cuenta a todos los sujetos implicados y que todos puedan participar en este proceso en condiciones de igualdad). Entonces, a diferencia de la propuesta apelsiana, la ética de la intención y la de la responsabilidad no pueden separarse y ambas tienen que estar dotadas de reflexividad y autocrítica (AED:203). Habermas cuestiona el carácter infalible y

normativo que Apel atribuye a la parte A de su ética, la cual supone, en palabras de Habermas, una “supernorma moral incuestionable” (AED:194, VJ:59), que aunque no se pueda cumplir en ningún caso, se presenta como racional y trascendental (en el sentido de condición de posibilidad de la comunicación con sentido y de un modo de vida “correcto”) y acaba imponiéndose sobre toda la realidad social en la parte B, sin ningún tipo de autocrítica. Sin admitir la estricta separación de ámbitos que caracteriza la obra de Apel y siguiendo las críticas de Hegel a Kant que ya conocemos, Habermas aduce que pese a definir un concepto de racionalidad, pretendidamente formal y universal, la propuesta apelsiana sigue presentando contenidos concretos e invariantes, tanto en los dos principios éticos que formulara en el último capítulo de *La transformación de la filosofía* (véase el epígrafe 2.4 de la tesis), como en los elementos que caracterizan la parte A de la ética (véase el capítulo tercero); contenidos que se corresponden a la comprensión de la realidad que tiene este autor (AED:197).

A diferencia del modelo apelsiano, Habermas sostiene que los principios de la ética del discurso tienen que ser siempre formales y neutrales (AED:195-196). Insiste además (y aquí encontramos una de las principales características de la propuesta de Habermas, como veremos más adelante) que la ética del discurso no puede iniciar sus críticas desde unas normas predefinidas e incuestionables que se aplican de modo indiferente sobre las circunstancias reales y cotidianas de los hablantes; sino que debe tener en cuenta los distintos puntos de vista de todos los que se ven involucrados en los procesos comunicativos humanos (CCM:79).

Entonces y aunque en un primer momento pudiera dar la impresión de que Apel y Habermas estaban totalmente de acuerdo en la consideración dialógica y plural del sujeto de la ética del discurso, vemos cómo surgen discrepancias entre ellos, por la pretensión de fundamentación última, unilateral y no justificada, que caracteriza la obra de Apel y que Habermas critica por considerar que este autor aún no ha superado ciertos elementos de la filosofía del sujeto.

Habermas localiza otra dificultad en esta propuesta, referida a la consideración apelsiana del político como figura de autoridad, encargada de la realización de la comunidad ideal de comunicación en la real. Como ya sabemos, Apel da dos versiones distintas de esta figura: en su *Transformación de la filosofía*, sostenía que si una comunidad o persona rechazaba explícitamente los principios de la ética del discurso, los defensores de este marco ideal estaban autorizados a interrumpir las condiciones ideales

de la comunicación y del acuerdo hermenéutico, para tomar una decisión individual, orientada a la futura consecución de la comunidad ideal de comunicación. En última instancia, esta decisión equivalía a la postura de un gobernante, que se encontraba legitimado para tomar decisiones unilaterales y no criticables, para mejorar la situación de todos los ciudadanos, en nombre del ideal descrito por la teoría apelsiana (TF2:412-413 o epígrafe 2.4.3 de este trabajo, páginas 78 y siguientes).

Más adelante, en la revisión de su teoría, Apel reconoce que no se le puede exigir a este político que se comporte según un principio moral incondicionalmente válido, puesto que no está en condiciones de conocer todas las consecuencias y todos los afectados que pueda tener cada una de sus complejas decisiones. Dada esta (humana) limitación, se entiende que parte de las decisiones que tome este político sean estratégicas y que vulneren, en cierta medida y a corto plazo, los principios de la parte A de la ética del discurso (Cfr. TV:172 o página 195 de este trabajo).

Ahora bien, Habermas encuentra rasgos propios de la filosofía del sujeto en estas dos comprensiones distintas del político y no va a admitir que Apel conceda al “político solitario” legitimidad incuestionada y orientada a la futura realización de la comunidad ideal de comunicación, partiendo tan sólo de una propuesta teórica e ideal, definida en el presente. Considera en este sentido que la ética apelsiana supone una transformación, en términos comunicativos, del proyecto de sociedad cosmopolita planteado por Kant en su *Paz Perpetua*<sup>149</sup>. Insiste en que la propuesta apelsiana adquiere connotaciones de filosofía de la historia, al anticipar, de modo unilateral, situaciones futuras, que no se pueden prever en el presente, y sin embargo, Apel postula dichos horizontes ideales y predefinidos en objetivos políticos moralmente fundados que se deben perseguir sin excepción (AED:200-203).

Cuestiona asimismo Habermas “el paradójico sometimiento del pensamiento a las exigencias de la moral” que se da en la obra de Apel (AED:201). Es decir, este autor rechaza, por sus “lamentables consecuencias” que en la propuesta apelsiana se anticipen de antemano preguntas y respuestas que sólo podrían elaborarse con sentido en el

---

<sup>149</sup> Debemos matizar esta crítica, ya que Apel nunca niega su herencia kantiana, como hemos visto se propone resolver los problemas debidos a la limitada concepción del sujeto kantiano en TV, y en el capítulo tercero de *Apel vs Habermas* no deja de decir que está continuando y actualizando el programa cosmopolita de Kant. De este modo, la crítica no puede estar dirigida tanto a la intención explícita de Apel de continuar la filosofía kantiana, sino en la conveniencia de mantener estas tesis en nuestros días. Problematizaremos la vinculación de Apel y Habermas con la filosofía kantiana en el epígrafe 11.3 de la tesis, así como en los capítulos duodécimo y decimoquinto.

ámbito de la política y la teoría del derecho; no desde una filosofía moral separada de forma abstracta de la realidad y de estas otras disciplinas (AED:202). Entonces, aunque tras debilitar su propuesta Apel considere que la parte B de su ética concede realismo a su teoría, como un modo de aproximar los principios ideales y bien fundamentados de su filosofía a la realidad social; para Habermas la preeminencia de los principios de la parte A de la ética apelsiana sobre la realidad de los hablantes supone la introducción de un punto de vista teleológico y carente de autocrítica en una teoría moral planteada en términos deontológicos (AED:200).

Este filósofo continúa su crítica destacando otro problema de la teoría apelsiana: el de cómo fundamentar tales principios morales de la parte A de la ética apelsiana, ya que en la propuesta de este autor se incumplen las normas básicas de la ética del discurso. Es decir, en el momento en que Apel formula un ideal, que debe ser logrado por todos los medios posibles, incluso con decisiones estratégicas de una figura aislada (la que mejor parece conocer el ideal ético y discursivo apelsiano), se ha perdido entonces cualquier posibilidad de diálogo recíproco entre los sujetos, de crítica y de búsqueda del mejor argumento posible. Sostiene en este sentido Habermas que la decisión a favor de los principios de la ética del discurso, con la carga moral y existencial que conlleva, ha sido tomada de antemano en la obra de Apel, de modo fundamental y definitivo (aunque nunca argumentado) y que obliga, de modo unilateral y acrítico, a alcanzar la situación ideal predefinida por Apel, sin que se tengan en cuenta las diferentes situaciones en las que se desenvuelven los seres humanos. (AED:202).

Por último, Habermas tampoco admite que estos momentos de decisión última, en nombre de un ideal incuestionado, dependan de las decisiones unilaterales y estratégicas de figuras solitarias, que quedan autorizadas por seguir la teoría de Apel<sup>150</sup>. Por el contrario, según Habermas, la autoridad de tal sujeto político aislado no se puede justificar, ni fundamentar, a partir de la ética del discurso. Habermas aclara su crítica de este modo. La decisión unilateral del político solitario puede ser entendida de dos formas distintas: como el cumplimiento de un principio de la ética del discurso o como una excepción a tal ética, motivada por el contexto (AED:203), pero ninguna de estas dos posibilidades va a resultar satisfactoria.

---

<sup>150</sup> Literalmente, a Habermas le "resulta irritante que el principio complementario [de la ética apelsiana] sea formulado como un deber específico dirigido a determinados poseedores de una posición" (AED:202).

En el primer caso, si la decisión del político depende de los principios de la ética del discurso, debería entenderse como una acción concreta de una persona particular, y por lo tanto, tendría que evaluarse según los principios universalistas que promueve tal ética; pero esta opción no está contemplada en la obra de Apel, dada la preeminencia y el carácter especial que este filósofo concede a esta figura política, cuyas decisiones no pueden ser discutidas, ni criticadas sin que se cometan contradicciones performativas, prácticamente irracionales.

Esto es, las decisiones del político solitario no cumplen las normas básicas de la ética discursiva apelsiana; pero (y ya nos encontramos en la segunda posibilidad que menciona Habermas), estas decisiones tampoco suponen una respuesta a una situación límite y desesperada de un sujeto amenazado; como sí sucedía en el otro ejemplo propuesto por Apel en *Teoría de la verdad y ética del discurso* (el sujeto coaccionado por una banda criminal). Por el contrario, Habermas sostiene que tomar decisiones forma parte de la práctica cotidiana de todo político, que, en teoría, en un orden democrático, debe responder a lo elegido por los ciudadanos (AED:204). Entonces, Apel no tiene en cuenta esta voluntad popular y democrática, por lo que las decisiones del político, defensor de la ética discursiva, se encuentran legitimadas por estar orientadas hacia la realización de una situación ideal, que ha sido fundamentada en un nivel teórico y abstracto, imposible de criticar; pero entonces no se tienen en cuenta ni el proceso de toma de decisiones, propio de nuestras sociedades democráticas, ni la contingencia y variación de las circunstancias humanas, tanto en su vida cotidiana, como en la teoría.

Cabe concluir esta crítica con la siguiente pregunta: ¿Cómo se pueden fundamentar estas decisiones unilaterales del político solitario, sin que se vulneren al mismo tiempo los principios mismos de la ética del discurso? Podríamos preguntar además en qué casos se admitiría esta posibilidad de decisión última, a veces estratégica, en un ámbito político, o a qué figuras de poder se le concedería tal autoridad. ¿Sólo a quienes aceptaran los principios de la ética del discurso y su horizonte ideal?, ¿y cómo es posible deducir de este presupuesto teórico la autoridad para vetar o perseguir aquellas formas de vida que no admitan el ideal marcado por Apel, sin privilegiar una forma de vida sobre otras?

Habermas encuentra una contradicción subyacente en este argumento de Apel, ya que este político, que parece estar cumpliendo el deber moral, recomendado por la ética del discurso, acaba tomando una decisión estratégica valorativa y orientada a fines



(en apariencia ideales y deseables), pero que en realidad resultan excesivos y no tienen en cuenta las distintas circunstancias de su aplicación de estos principios a la realidad. La decisión unilateral del político supone, en última instancia y según Habermas, un modelo de ética vertical que, de arriba abajo, impone unos principios morales, nunca cuestionados, sobre toda la realidad social y política. (CCM:79, AED:198)

Acusa entonces Habermas a Apel de haber trasladado la figura del rey filósofo a la de su político solitario, adalid de la comunidad ideal de comunicación, que quiere poner todo el mundo en orden en nombre de un único ideal predeterminado. Ahora bien, según Habermas esta figura resulta incompatible con la comunidad democrática de nuestros días, donde la formación de la voluntad política se efectúa en las instituciones de un orden social organizado jurídicamente y elegido por todos los ciudadanos. En este sistema democrático, tanto la opinión pública, como los distintos procedimientos que contempla la ley, afectan y pueden determinar las decisiones de los gobernantes; por lo que, según Habermas, el desarrollo de tales procedimientos jurídicos democráticos “deja cada vez menos sitio para las resoluciones heroicas del solitario político solitario de la responsabilidad” (AED:203). Incluso cabe considerar cómo esta figura del político solitario supone un ejemplo de actor individual que se hace cargo, de modo unilateral de la realidad, lo cual supone un remanente de la filosofía de la conciencia que sigue presente en la obra de Apel y que produce nuevas y problemáticas dificultades por trasladar una postulación teórica idealista y acrítica a la práctica socio-política cotidiana, como por cierto ya vimos que sucedía en la filosofía kantiana, cuando se pasaba de una argumentación sobre la razón humana a una propuesta ética y política de carácter normativo (véanse páginas 16 y siguientes).

Para acabar, cabe volver a recordar cómo según la crítica de Habermas a la filosofía de la conciencia no resulta posible separar ámbitos (filosofía y vida; ética, derecho y política; o intención y responsabilidad) ni mucho menos jerarquizar disciplinas, esto es afirmar la primacía de la filosofía y la ética sobre cualquier otro ámbito humano. Tampoco cabe admitir la posibilidad de un sujeto preclaro, totalmente transparente para sí mismo, que en nombre estos principios teóricos, adquiera autoridad para criticar y transformar toda la realidad, presente y futura. Ante esto, debemos tener en cuenta cómo en la práctica social y política, tal predecisión teórica y tales figuras de autoridad suponen una coacción sobre las vidas humanas y crean

complejos problemas de decisión, que no se pueden resolver partiendo sólo de la teoría postulada y sin tener en cuenta las diferentes circunstancias de aplicación.

En conclusión, Habermas reconoce la importancia de la propuesta de Apel, como iniciadora de la ética del discurso, pero recomienda temperar los elementos más idealistas de la obra de este autor con ciertas dosis de realismo, de preocupación por la realidad social y con la contribución de otras disciplinas, como la teoría política y el derecho.

Una de las consecuencias más importantes de esta debilitación de la filosofía es la imposibilidad de fundamentar esta disciplina de modo último; así como la necesidad de reconocer la interdependencia y la intersubjetividad de los seres humanos; es decir el rechazo a que ciertas personas (por nacimiento, por delegación o por elección) puedan quebrar las normas de la ética del discurso en nombre de un ideal predeterminado (PPM:49). Como solución a esta dificultad, Habermas propondrá un equilibrio entre los principios de la ética discursiva y las instituciones del derecho y la política democrática, sin que ninguno de estos polos prime sobre el otro. Considera además que ambas dimensiones están posibilitadas por la capacidad comunicativa de los seres humanos que permite debatir y ampliar en todo momento estos principios y estas instituciones.

De este modo, según Habermas: "Las relaciones normativas entre moral, derecho y política se pueden explicar paso a paso con los instrumentos de la teoría del discurso, sin recurrir a una falsa jerarquía de discursos" (AED:205).



## 7. RECAPITULACIÓN SOBRE EL SUJETO, EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA Y LA RAZÓN COMUNICATIVA EN LA OBRA HABERMASIANA

“Los problemas se resuelven no aduciendo nueva  
experiencia, sino compilando lo ya conocido”  
(IF §109)

Acabamos la sección anterior sosteniendo con Habermas la necesaria igualación entre disciplinas teóricas, como la filosofía y la ética, con las instituciones democráticas, para evitar excesos idealistas como los que caracterizaban la propuesta de Apel, y lograr un acercamiento comprensivo entre las teorías filosóficas y la realidad cotidiana. Sin embargo, como cabe observar en la cita que cierra el capítulo anterior, este autor aún concede un cierto privilegio (él dice: “poder explicativo”) a su teoría, que es la encargada de aclarar (o definir) las relaciones normativas entre moral, derecho y política. Ante esta constatación y para seguir aclarando esta propuesta, cabe preguntar cómo entiende Habermas la teoría del discurso y cómo define la relación entre filosofía, el resto de disciplinas y la realidad de los hablantes.

Como ya sabemos, en un primer momento Habermas define las pretensiones de validez del discurso como la condición de posibilidad imprescindible del entendimiento humano, y en un segundo momento como las posibilitadoras del establecimiento de consensos. Sin embargo, como vimos secciones anteriores, no mantiene la pretensión de fundamentar su propuesta de modo último, como si fuera aplicable en todos los casos sin excepción y estuviera ajena a la realidad de los hablantes. Propone, más bien, una tarea hermenéutico-reflexiva inacabable, dirigida a explicitar cómo funcionan los procesos de entendimiento humano y a describir cómo podría ser el funcionamiento ideal de tales procesos para que todos los hablantes se vieran igualmente reconocidos y tuvieran el mismo derecho a expresarse. Esto es, establece un ideal de consenso, formal y metalingüístico que orienta, de modo contrafáctico y regulativo, todos los procesos comunicativos, al mismo tiempo que reconoce el falibilismo humano.

La clave de su teoría es la consideración de que ni el punto de vista moral, ni el político, resultan concebibles si no se sitúan en el marco de las relaciones intersubjetivas, de comprensión mutua de los seres humanos. Y la principal dificultad que encontraba en la propuesta de Apel es que este autor concedía una posición privilegiada, tanto a su propia la teoría, como a ciertos sujetos, en nombre de un planteamiento idealista que no tenía en cuenta las contingencias humanas, ni admitía críticas. Por el contrario, de

acuerdo con el proceso de destrascendentalización de la teoría kantiana y de la ética del discurso apelsiana que hemos descrito, Habermas sostiene haber superado la filosofía del sujeto y elaborado una teoría sin estas consideraciones fundamentalistas e idealistas y que no contemple a los sujetos como entes aislados, algunos con mayor poder que otros; o en sus palabras, ha logrado: “leer de modo intersubjetivo el imperativo categórico” (AED:109). Como aclara McCarthy, según la filosofía postmetafísica de Habermas, el sujeto de la experiencia ya no puede ser entendido como un yo trascendental equipado desde el principio con formas *a priori* de la intuición, con categorías del entendimiento y con una ley moral universal, aplicable en todos los casos, sin excepción; sino que se trata de un sujeto empírico que sólo puede desarrollar su conocimiento y su ética actuando en el mundo y relacionándose con otros sujetos<sup>151</sup>.

Este proceso de adaptación de las tesis kantianas a los presupuestos básicos de la teoría de la acción comunicativa lleva a Habermas a una consideración plural de todos los sujetos involucrados en los procesos comunicativos, que supera de este modo el punto de vista de la primera persona del singular (propio del imperativo categórico y de la filosofía del sujeto) y que tiene en cuenta los procesos de formación discursiva de la voluntad colectiva, manteniendo tanto la autonomía de cada individuo, como su inserción en redes de relaciones personales y de reconocimiento recíproco (AED:109).

Además y a diferencia de la propuesta en exceso abstracta de Apel, según Habermas nunca se dará el primado de la teoría sobre la práctica, ni de unos sujetos sobre otros; sino que estos deben influirse mutuamente y tener siempre en cuenta su contingencia, sus diferencias y sus redes de dependencia y de comunicación recíproca, para intentar lograr la mejor situación posible, donde todos sean reconocidos como iguales. Y aunque el autor reconoce que esta situación no se va a alcanzar de modo definitivo, orienta los procesos comunicativos humanos en el presente.

Tras esta constatación, queremos hacer notar que Habermas se ha distanciado de la concepción fundamentalista de la filosofía y de la precomprensión solipsista del sujeto, características de Kant y Apel<sup>152</sup>; para proponer una concepción falibilista de la teoría, inserta en las relaciones intersubjetivas y cotidianas de los seres humanos (es decir, el tránsito de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa que

---

<sup>151</sup> McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* p. 342. Véase también SinT:15 y 33 *passim*.

<sup>152</sup> Como sucedía en secciones anteriores, estas críticas de Habermas se dirigen a Kant y sólo indirectamente a Apel, pero no podemos olvidar la enorme influencia kantiana que tuvo Apel, de tal modo que estas críticas se pueden extender también a la propuesta apelsiana.

describimos en el epígrafe 6.2). Como también hemos aludido, según Habermas, la validez de las normas de la ética discursiva sólo puede tematizarse desde el punto de vista de la primera persona del plural, ya que el reconocimiento intersubjetivo de tales normas y su aplicación (la consideración de que todos los afectados por dichas normas pudieran aceptarlas o criticarlas, si fuera el caso) se convierte en la condición imprescindible para su validación.

En este sentido, Habermas indica que las consideraciones teóricas y morales del filósofo no pueden darse nunca de modo separado del ejercicio de la política; además, dicha vinculación conlleva una autocomprensión más modesta, e incluso falible, de la filosofía (AED:32-33). Rechaza entonces la posibilidad de establecer un punto de vista imparcial, universal y completamente objetivo, que desde una posición privilegiada o en nombre de un ideal predeterminado (el deber por el deber o la comunidad ideal de comunicación) aplique de modo unilateral tales normas morales, sin tener en cuenta el contexto de su aplicación. Por el contrario según Habermas, sólo se puede considerar algo desde el punto de vista moral y político, si el pensamiento no se aparta de la red de relaciones intersubjetivas en las que se mueven los hablantes (AED:159). A diferencia de la propuesta apelsiana, las bases de la ética discursiva no pueden establecerse de antemano y de modo obligatorio (*pase* un imperativo categórico), sino que la validez deontológica de las normas éticas sólo cobra sentido en una dimensión intersubjetiva, basada en el reconocimiento de los otros y en el establecimiento de expectativas de comportamiento recíproco (AED:176-177). Es decir, cada decisión tomada se debe tener en cuenta *idealiter* a todos los sujetos involucrados y todas las circunstancias de su aplicación, reconociendo como iguales a todos. Con esta reformulación de la ética del discurso, Habermas considera que ha superado el pre-entendimiento abstracto de la conciencia, presente en la teoría de Kant y heredado por Apel, que daba lugar tanto a un individualismo problemático y solipsista, como a la posibilidad de que ciertos sujetos estuvieran más autorizados que otros para aplicar, de modo unilateral, una norma moral sobre toda la población, como sucedía en la obra de Apel, donde esta dificultad origina una comprensión individualista y privilegiada del sujeto, propia del neoliberalismo<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> En cierto (e impactante) momento de su obra, Apel une su ética discursiva con una defensa del libre mercado, afirmando la "exigencia de que el derecho asegure la independencia y la libertad para negociar y realizar contratos de todos los participantes en el mercado. En el sentido de que puedan perseguir estratégicamente el interés propio e impedir las distorsiones de la libre competencia" (AvH: 220) La crítica de Habermas al liberalismo, especialmente a la obra de Fried, se puede leer en AED:176-183.

Ahora bien, ante la posible comprensión contextualista o comunitaria de esta propuesta, esto es, que la norma moral acordada se debiera a la decisión contingente e interesada de una comunidad concreta, Habermas insiste en su comprensión universalista de la razón comunicativa, sosteniendo que las diferentes prácticas de las distintas formas de vida tienen que resultar compatibles con un punto de vista universal, no tanto moral, como discursivo e intersubjetivo (AED:116 y 124). De nuevo destaca el autor que todos los seres humanos, si hablan una lengua y pertenecen a una cultura, ya poseen una comprensión intuitiva de lo que significa un consenso o una situación ideal de habla; de tal modo que una norma moral consensuada de modo contingente, que sólo conceda autoridad a un número reducido de sujetos y que discrimine a otros, resulta contraintuitiva y no es compatible con los principios discursivos formales y universales señalados por su teoría<sup>154</sup>.

Es más, según Habermas (y en esta argumentación cabe observar la presencia de una condición trascendental, debilitada y mediada por el lenguaje, como aludiremos en el epígrafe 11.3) sólo será posible reconocer las diferencias entre formas de vida y buscar consensos que resulten beneficiosos para todos sus miembros, si se tiene en cuenta el carácter discursivo e intersubjetivo de las relaciones humanas, que permiten iniciar diálogos y buscar entendimientos, pese a las diferencias entre modos de vida. Es decir, este filósofo define una dimensión de entendimiento, previa y posibilitante de todo proceso comunicativo, que se corresponde, como sabemos, a las pretensiones de validez, concretamente a la inteligibilidad<sup>155</sup>, que por su propia condición, no resulta negable sin cometer contradicciones y dejar de ser entendido. Según la ya conocida dimensión intersubjetiva de la teoría de la acción comunicativa, las pretensiones de validez no son entendidas como individuales, sino como una competencia adquirida en el proceso de socialización humano, ya sea según la interpretación antropológica de Wittgenstein que ya conocemos, o según las teorías del desarrollo humano de Chomsky, Kohlberg y Piaget, que describiremos en los capítulos noveno y décimo de esta tesis.

---

<sup>154</sup> Puede leerse el debate de Habermas con el comunitarismo de Taylor, en AED:185 *passim*. También resulta interesante su discusión con Rorty en *Sobre la verdad* (que trataremos en el capítulo undécimo) y sus críticas a MacIntyre y Winch en TAC1:82-110 y 386 *passim*. En *La inclusión del otro* critica a Taylor (IO:123-126), Walzer (IO:128-131) y Kymlicka (IO:209-215).

<sup>155</sup> Aunque en un primer momento Habermas se refiere en exclusiva a la pretensión de inteligibilidad como condición formal que han de cumplir todos los enunciados para ser entendidos; esta pretensión irá incluyendo más contenidos, de carácter ético y normativo. Véase por ejemplo AED:159 *passim*. Problematicaremos esta ampliación en el capítulo décimo.

Habermas considera que ha trasladado al ámbito comunicativo, práctico y cotidiano las pretensiones de validez que en la obra de Apel dependían de la decisión de cada sujeto en solitario, entendido como un fin en sí y de modo solipsista. Define de este modo una nueva comprensión de la validez de las normas éticas y comunicativas, que está inserta en los procesos comunicativos cotidianos y que se orienta por un ideal, contrafáctico y regulativo: la ya conocida situación ideal de habla, que aspira a tener en cuenta a todos los sujetos afectados, así como la necesaria reversibilidad de perspectivas. Es decir, sólo tendrán validez aquellas normas que puedan tener el asentimiento racionalmente motivado de todos los posibles afectados, en todas las situaciones posibles donde tal norma pudiera aplicarse (AED:146).

En claro contraste con teorías como las de Apel, según Habermas, el hecho de compartir un lenguaje y entender lo que significan las pretensiones de validez se convierte en condición de posibilidad para la articulación de diferentes formas de vida y la búsqueda de consensos, que nunca serán definitivos. El autor contempla aquí la posibilidad de convivencia y comunicación entre distintas formas de vida, cuyas relaciones irán cambiando a lo largo del tiempo, sin que nunca se invaliden las pretensiones de validez, que son las que posibilitan el establecimiento de procesos comunicativos, sin afectar al contenido de los discursos. Ahora bien y reconociendo de nuevo el falibilismo humano, admite que nos encontramos en un mundo histórico inacabado, por lo que la situación ideal de habla no es (ni tiene por qué ser) un horizonte alcanzable, es decir, nunca podremos considerar que se haya logrado la situación de consenso definitiva (CEP:31-33). Alcanzar este horizonte resulta imposible por limitaciones propias de la especie, ya que nunca podrán estar contemplados todos los sujetos, ni todas las circunstancias; por lo que todas las decisiones podrán ser modificadas; aunque seguirán estando orientadas por tal ideal, que como se explicó en el capítulo quinto, es formal, epistémico y regulativo, antes que una utopía realizable.

Superando tanto las interpretaciones particularistas de las distintas formas de vida propuestas por los comunitaristas y los pragmatistas; como las teorías, universales e idealistas, como la de Apel; Habermas define un concepto de racionalidad ampliado que tiene en cuenta la dimensión hermenéutica e intersubjetiva de las relaciones humanas<sup>156</sup> que no se justifica por ninguna autoridad (epistémica, política, ni religiosa,

---

<sup>156</sup> La definición de este concepto de racionalidad puede leerse en TAC1:125 y ss. Trataremos este concepto y sus dificultades en el capítulo noveno.



en el reconocimiento de la secularización que caracteriza a nuestros días<sup>157</sup>) y que no se limita a una comprensión teórica y abstracta de los seres humanos, propia de la filosofía de la conciencia, sino que tiene en cuenta el falibilismo humano.

En conclusión, en el contexto postconvencional de la razón en que Habermas sitúa su teoría, liberados del peso de la tradición, y reconociendo las redes de reciprocidad y entendimiento mutuo (no siempre logrado) de la vida cotidiana; la única alternativa que este filósofo alemán encuentra a las limitaciones de la filosofía de la conciencia es el reconocimiento de la racionalidad comunicativa humana y de sus pretensiones de validez universales. A diferencia de la propuesta apelsiana, Habermas entiende a la filosofía como falible y carente de referencias con la totalidad de disciplinas y discursos; esto es, ya no puede ser considerada como una disciplina primera, autárquica, fundamentadora y autofundada; sino que adquiere racionalidad crítica y aporta a los seres humanos capacidad de reflexión y de crítica, en vinculación con sus propias vidas y con otras disciplinas (PPM:49, TAC1:16)<sup>158</sup>. Éste es otro de los principales rasgos del cambio de paradigma propuesto para superar las limitaciones de la filosofía del sujeto y lograr una comprensión amplia de la racionalidad humana, entendida ahora desde una dimensión comunicativa e intersubjetiva, que tiene en cuenta a todos los sujetos y sus relaciones recíprocas en el mundo de la vida.

Por último, cabe destacar la respuesta que da Habermas a una objeción que recibe de modo recurrente<sup>159</sup>. Se trata de la crítica realista que observa que pese a la pretensión habermasiana de vincular teoría y práctica y tener en cuenta a todos los sujetos afectados en el proceso comunicativo, en ningún momento de la historia de la humanidad se han dado, ni se van a dar dichas situaciones de entendimiento, ya que en los procesos comunicativos cotidianos priman las confusiones, los errores, las presiones y discriminación constante de unos sujetos sobre otros. Y al proyectar tal situación ideal, Habermas no hace más que distanciarse y desentenderse de estas dificultades presentes.

---

<sup>157</sup> Habermas sigue a Weber, en su crítica a la autoridad y carisma de la comprensión tradicional del mundo, sustituida por un proceso de secularización y desencantamiento (TAC1:241-281). Por otro lado, cabe destacar que la relación de Habermas con la religión es compleja, como aludiremos en el epígrafe sexto del capítulo decimotercero.

<sup>158</sup> Véase también su reconstrucción del concepto de racionalidad, como una forma de superar la comprensión particularista de cada disciplina y la comprensión mítica del mundo (TAC1:69-110). También puede resultar de interés leer su explicación de la teoría de Weber y el proceso de desencantamiento, propio del desarrollo de la racionalidad occidental (TAC1: 241 – 281).

<sup>159</sup> Algunos de los autores que realizan esta crítica, que describiremos en el capítulo decimotercero, son Lukes y Thompson en los *Critical Debates*, Benhabib, Muguerza y Pleasants.

Ante esta crítica, Habermas va a seguir insistiendo en el carácter contrafáctico y regulativo de su situación ideal de habla; reconociendo que se trata de un ideal exclusivamente lingüístico, que al ser postulado, facilita, de modo pragmático, el desarrollo de los procesos comunicativos humanos, sin que nadie pueda negar los efectos positivos que se siguen de esta postulación idealizante. Este horizonte asintótico no se aparta de los procesos de comunicación cotidianos porque se origina en los intentos de superación de estas dificultades comunicativas; pero al mismo tiempo resulta irrenunciable y universal. Esto se debe al carácter formal y lingüístico de tal ideal, basado en la descripción de las condiciones de posibilidad del consenso y la explicitación del significado de “norma de validez universal”, es decir, la que pueda ser aceptada por todos los sujetos involucrados (AED:166-167).

Las pretensiones de validez y los principios de la ética del discurso definidos por Habermas adquieren, según esta argumentación, un carácter imprescindible y en cierta medida trascendental (en el sentido de condición irrenunciable). Es decir, aunque en los procesos de comunicación reales nunca se den tales consensos, según este autor, todos los que intervienen en un discurso, comprenden intuitivamente lo que quiere decir “consenso”; y en nombre de tal comprensión universal de validez se pueden criticar aquellas decisiones o acuerdos que no cumplan las condiciones básicas del discurso argumentativo. Recurriendo a un caso límite, Habermas sostiene que hasta el acto comunicativo más péfido, con fines estratégicos orientados a los intereses egoístas de un solo sujeto debe ser entendido por los demás interlocutores para realizarse. Si se acepta esto, según Habermas, queda demostrado (*sic*) que la validez de las pretensiones comunicativas antecede y posibilita todos los discursos. (TAC1:374).

Todas las consideraciones críticas sobre el carácter incompleto o interesado de un proceso comunicativo, ya lo ponen en relación con la comprensión, inmanente e intuitiva, que los hablantes tienen de lo que implica una acción comunicativa plena. Por ello, no resulta posible realizar ninguna emisión lingüística, si no se admite este concepto, amplio y posibilitador, de razón comunicativa. Esto es, las pretensiones de validez ya están presentes en cualquier proceso comunicativo como condición *sine qua non* del mutuo entendimiento (e incluso de la propia auto-comprensión de cada uno)<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> Sobre la presencia de la razón comunicativa sobre cualquier otro tipo de discurso, véase TAC1:463 (en debate con Lukács) y CEP:483 (en respuesta a algunos de los críticos citados).

Habermas considera que aunque el entendimiento mutuo no parezca darse en los procesos comunicativos reales (o aunque incluso quepa decir que nunca se va a dar), las condiciones universales del discurso están siempre presentes, como garantías de la validez de los discursos con sentido. Dándole la vuelta a esta posible objeción, el autor sostiene que sólo resulta posible formular una crítica a su teoría, si al mismo tiempo se respetan las condiciones ideales que señala su teoría, es decir, si se presuponen las condiciones básicas y pretensiones de validez del discurso que se pretendían criticar. En este sentido, las pretensiones de validez que formula su teoría adquieren un cierto carácter trascendental, al ser entendidas como condición de posibilidad inevitable de todo discurso con sentido y de toda crítica autorizada.

Esta consideración trascendental que acabamos de mencionar contrasta con la pretensión de destrascendentalizar la filosofía que se propuso Habermas, que hemos explicado en esta parte de la tesis, así como con las críticas que realizó a Apel. Aunque por otro lado, la afirmación de una condición de posibilidad, imprescindible e incuestionable, de los procesos comunicativos humanos, parece resultar inevitable si Habermas pretende mantener el carácter universal y normativo de su teoría. En la tercera parte de la tesis continuaremos profundizando en esta dificultad.

**III. SOBRE LA POSIBLE PRESENCIA DE RASGOS Y  
ARGUMENTACIONES TRASCENDENTALES  
EN LA OBRA DE HABERMAS**



### III. SOBRE LA POSIBLE PRESENCIA DE RASGOS Y ARGUMENTACIONES TRASCENDENTALES EN LA OBRA DE HABERMAS

En la entrevista (o “perfil filosófico-político”) que Habermas concedió en 1985 a *New Left Review*, el autor deja claro que no se considera un filósofo trascendental (NLR:102) y define su trayectoria como la “ampliación de su horizonte de experiencia y la liberación de la estrechez provinciana e ingenua del mundo ideal” (NLR:76). Este testimonio nos va a servir como de punto de partida para la tercera parte de la tesis, donde nos preguntaremos si, pese a este explícito rechazo, en la filosofía de Habermas persiste una argumentación de corte trascendental.

Para responder a esta cuestión, debemos tener en cuenta las distintas etapas de la obra del autor, quien nunca deja de actualizar su propuesta, especialmente para responder a las objeciones que recibe. Además, dado el falibilismo humano que Habermas reconoce, así como el proceso de contextualización de la razón que propone y siendo consecuente con las críticas realizadas a aquellos pensadores que no se aplican a sus propias teorías los principios que definen (como vimos en el capítulo cuarto, en relación con sus objeciones a la propuesta de Apel); va a resultar de interés revisar las autocríticas que Habermas ha dirigido a su teoría y que le han llevado a modificar sus planteamientos, en lo que ha denominado el “proceso de destrascendentalización” que empezamos a explicar en capítulos anteriores. Este proceso no ha sido fácil, ni, cabría decir, lineal, sino que ha supuesto una polémica constante entre el filósofo alemán y sus maestros (sobre todo Kant y Apel, pero sin olvidar a Hegel) y ha producido dudas, alteraciones y vacilaciones (ambigüedades incluso) en su teoría; como veremos en los capítulos que siguen.

Ahora bien, también cabría preguntar por qué debería este autor renunciar a tal horizonte; especialmente si consideramos su herencia ilustrada y frankfurtiana y su afán emancipador, elementos característicos de la teoría crítica habermasiana, que no renuncia nunca a la posibilidad de una situación más inclusiva o igualitaria, donde todos los sujetos tengan los mismos derechos y obligaciones. Ante esta constatación, debemos tener en cuenta que no toda suposición de un horizonte ideal conlleva una argumentación de corte trascendental; aunque por otro lado, una concepción en exceso idealista de la realidad puede traer bastantes (e innecesarias) dificultades a la filosofía,

sobre todo si entendemos, como Habermas hace, que esta disciplina se encuentra situada en el momento postmetafísico y pragmático de la razón, donde (en principio) apenas quedaría lugar para suposiciones idealistas.

En este momento, puede ser de utilidad realizar algunas aclaraciones terminológicas para entender la crítica que estamos intentando llevar a cabo en este trabajo: por un lado, y como ya vimos en la introducción, entendemos por “trascendental”, siguiendo a Kant, aquella investigación que se propone buscar una condición irrenunciable, para explicar la unicidad del conocimiento humano (en el caso kantiano) o la posibilidad de lograr consensos en los procesos comunicativos humanos (en el caso apelsiano). Esta búsqueda se tornaba “idealista” (o “trascendente”, como lo denomina Benhabib, MI:71) cuando se postulaba un horizonte (el reino de los fines o la comunidad ideal de comunicación), generalmente dotado de fuerte carácter ético y normativo que incluso se llegaba a identificar con una forma de vida concreta. Y como ya sabemos, esta postulación no sólo genera dificultades teóricas, concretadas en la descripción de unos horizontes que en principio, y según la obra kantiana, sólo tenían un uso regulador o asintótico y no podíamos conocer (KRV A644, B672). Sino que además, tiene consecuencias prácticas y reales, ya que, si se dota de contenido concreto a estos horizontes y se tratan de realizar estas postulaciones ideales, se corre el riesgo de que la concepción ideal que el filósofo tiene de la realidad se imponga sobre las distintas formas de vida con etnoncentrismo y falta de autocrítica, como vimos que sucedía en la obra de Apel (consúltense los epígrafes 2.4 y 2.5 de la tesis).

Como explicamos en la segunda parte de la tesis, Habermas critica tanto a Kant, como a Apel por estos excesos idealistas y sus consecuencias en la realidad humana y mantiene asimismo que en el contexto postmetafísico de la filosofía ya no resulta necesaria ninguna prueba o deducción trascendental para mostrar la validez universal y sin excepciones de ninguna teoría o concepto. Ahora bien, debemos matizar estas críticas, ya que en los años setenta, Habermas mantuvo de modo explícito un argumento trascendental, denominado “*tu quoque* trascendental” y que describiremos en el capítulo siguiente. No obstante, dado el proceso de renovación de su teoría ya descrito, en su conferencia sobre “Pragmática universal”, de 1976, el filósofo alemán afirma haber prescindido de las demostraciones trascendentales, pese a seguir utilizando algunas consideraciones trascendentales, “no definitivas, ni probatorias” (CEP:322-324).

A partir de los años ochenta, sobre todo en su *Teoría de la acción comunicativa*, sostiene que ya no necesita “recurrir a ninguna deducción trascendental” para corroborar su teoría, sino que “basta con un procedimiento fiable para la comprobación de las correspondientes hipótesis reconstructivas” (TAC1:63); esto es, para identificar las pretensiones de validez, que están implícitas en todos los discursos y sacarlas a la luz, en un proceso de racionalización y de reconstrucción (o en ocasiones, Habermas dice “explicitación”) de las competencias comunicativas de los hablantes, donde intervienen distintas disciplinas empíricas<sup>161</sup>.

La relación de Habermas con la filosofía trascendental se complica, como veremos en el capítulo décimo, en sus obras éticas, donde este autor trata de argumentar una postura universalista sin recurrir, en principio, a esta forma de argumentar. Y sin embargo, tanto en sus libros previos al giro pragmático (que tuvo lugar en los años noventa), como en sus obras más recientes, donde rechaza explícitamente la denominación “trascendental” (con especial interés de *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* del 2001), cabe destacar que la argumentación habermasiana sigue presentando ciertos parecidos de familia con ciertas consideraciones trascendentales, como observaremos en las secciones siguientes.

Por otro lado, como ya explicamos en la introducción, hay que diferenciar entre pruebas o demostraciones trascendentales y rasgos o consideraciones trascendentales, en tanto los segundos carecen de pretensión demostrativa y tan sólo reconocen o constatan la existencia de alguna condición *sine qua non* o postulan una serie de horizontes asintóticos y regulativos; consideraciones teóricas de herencia kantiana que siguen apareciendo en la obra de Habermas. Es decir, este autor alemán no renuncia al mantenimiento de algunas consideraciones trascendentales debilitadas, que él prefiere denominar tan sólo “universales” y que traslada a un ámbito lingüístico, e insiste en que estas consideraciones resultan necesarias para mostrar la validez de su teoría y oponerse a planteamientos relativistas.

En esta tercera parte de la tesis, nos referiremos a las dificultades de la propuesta habermasiana en relación con las pruebas y las consideraciones trascendentales; teniendo siempre en cuenta los distintos momentos de su producción filosófica.

---

<sup>161</sup> Véase TAC1:16-22, para la descripción de cómo la filosofía va a ser sustituida por estas disciplinas. Explicaremos la diferencia entre proceso reconstructivo o explicitante de las competencias comunicativas en las primeras secciones del capítulo decimotercero y destacaremos las dificultades de cada comprensión en el decimocuarto (especialmente en 14.3.1).





## 8. EXPLICACIÓN DEL ARGUMENTO *TU QUOQUE* TRASCENDENTAL

¿ Se puede desprender de una regla en qué circunstancias queda excluido lógicamente el error  
¿De qué serviría semejante regla? ¿No podríamos equivocarnos (otra vez) en su aplicación?"  
(SC §26)

Llega el momento de explicar un recurso argumentativo que aparece de forma explícita en las primeras obras de Habermas, y que este autor modifica, debilita y matiza (cabría decir "lingüística") según avanza su producción, pero del que parece no poder prescindir si quiere seguir afirmando el carácter normativo, universal y sin excepciones de su teoría. Este argumento, que Habermas denomina "*tu quoque* trascendental", supone un recurso de herencia kantiana, que el autor comparte con Apel, pese a al progresivo distanciamiento de estos filósofos que ya hemos descrito.

La primera vez que dicho argumento aparece explícitamente en la obra de Habermas es en el epílogo a la *Reconstrucción del materialismo histórico*, de 1976. Si bien, ésta es una obra temprana, previa a su crítica a la filosofía idealista de Apel y a la sustitución de consideraciones idealistas de la filosofía por la racionalidad comunicativa que describimos en la segunda parte de la tesis; debemos tener en cuenta que este libro fue publicado en el mismo año de la conferencia "¿Qué significa pragmática universal?", es decir, justo en el momento en el que este filósofo afirmaba haber renunciado a la necesidad (incluso a la utilidad) de los argumentos trascendentales, para sustituirlos por la ya conocida pragmática universal. Sin embargo, en el capítulo final de la *Reconstrucción*, Habermas reconoce su vinculación con Apel y se pronuncia a favor de un "argumento pragmático- trascendental" de corte kantiano (RMH:307)<sup>162</sup> y afirma de modo explícito, la intención de defender una versión fuerte (*sic*) de tal argumento, en oposición a lecturas atenuadas del mismo, como la de Strawson<sup>163</sup>.

Este argumento parte, como toda argumentación trascendental, de la constatación de un *factum* inamovible e irrenunciable de la razón que Habermas equipara a la racionalidad comunicativa. Este filósofo asegura que si los procesos argumentativos tienen sentido y si los seres humanos se entienden entre sí, esto se debe a la existencia de una estructura racional y comunicativa que posibilita el mutuo entendimiento. Sostiene asimismo que dicha estructura se encuentra presente no sólo

---

<sup>162</sup> Todas alusiones y citas de Habermas de esta sección pertenecen a esta página y las siguientes.

<sup>163</sup> Se trata de la debilitación del argumento trascendental que Strawson realiza en *Individuos*, véase la nota 94 de la tesis. Recuperaremos la propuesta del filósofo inglés en el capítulo decimotercero.

ya en aquel que se haya visto envuelto al menos una vez en una argumentación, sino que es inherente “a toda clase de sujetos capaces de habla y acción”.

Superando de este modo la posible comprensión contextualista de la racionalidad comunicativa, el autor traslada la posibilidad comunicativa de los seres humanos a un momento anterior (que cabría incluso entender como *a priori*) y posibilitante; ya que, según Habermas, la racionalidad comunicativa no depende sólo de quien haya intentado, alguna vez, argumentar y hacerse entender con otros sujetos; sino que es aplicable a todos aquellos que, no habiendo tomado parte nunca en ningún proceso argumentativo, poseen un cierto saber intuitivo o “idea del discurso racional”. El contenido de este saber intuitivo se corresponde con las pretensiones de validez de la propuesta habermasiana. Es decir, según este autor, todo interlocutor competente, por el hecho mismo (“*eo ipso*”) de ser un interlocutor competente, entiende, acepta y respeta las cuatro pretensiones de validez propuestas por su teoría.

Según esta argumentación, la posibilidad del discurso racional no depende ya sólo de la estructura general del discurso y de la argumentación, sino que está presente en “las estructuras básicas de la actuación lingüística”. Por tanto, no es posible iniciar una acción comunicativa, esto es, emitir palabras con sentido y con pretensión de ser comprendido, sin partir (cabría decir, ya siempre) de tales estructuras y sin afirmarlas en cada acto comunicativo con sentido. Entonces, todo el que ejecuta una acción lingüística y pretende entenderse con los demás alza ya las cuatro pretensiones de validez que se encuentran “de tal manera enquistadas en las estructuras del discurso, que en cualquier acto lingüístico aceptable nadie puede pretender” la comprensibilidad de su expresión, la veracidad de su intención, la verdad del contenido expresado y la corrección del contexto normativo en el que se mueve como hablante y reconoce a los demás, sin confirmar, al mismo tiempo esas estructuras posibilitantes (RMH:307).

Tras constatar esto, Habermas asegura que las pretensiones de validez (“cándidamente planteadas y reconocidas fácticamente”) sólo pueden surgir y llevarse a cabo de forma discursiva, de tal modo que “todo el que actúa orientándose hacia la comprensión en la medida en que inevitablemente alza pretensiones de verdad y de corrección”, ya ha aceptado “implícitamente que su actuación se reconduzca a la argumentación como única vía de prosecución de la acción racional”. No resulta posible proponer una alternativa a esta comprensión de la razón comunicativa, ni tampoco rechazarla; ya que supondría una postura ininteligible y no argumentable.

Si se admite este rasgo trascendental, en el sentido de carente de excepciones, continúa Habermas, incluso quienes critiquen o no admitan esta argumentación, ya afirman y refuerzan la propuesta habermasiana, *pace* el argumento que estamos describiendo; ya que, cualquiera que cuestionara la teoría habermasiana y adujera, por ejemplo, el carácter hipotético o contextual de las pretensiones de validez; no habría dejado, al mismo tiempo, de mantener y cumplir estas mismas pretensiones, si pretendía que sus palabras tuvieran sentido y fueran comprendidas por los demás. Según este autor, cuando las pretensiones de validez que define en su teoría son problematizadas o cuestionadas, la única forma de argumentar y discutir la validez de estas pretensiones es recurrir al discurso con sentido y a los argumentos razonados; pero entonces estas pretensiones ya están admitidas, siempre que se suponga que la disputa es inteligible y los interlocutores son veraces. Aquí cobra sentido la referencia al “*tu quoque*”, ya que Habermas responde a todo el que pretenda cuestionar la validez de su teoría, que incluso quien la critique, también la está afirmando o como sostiene McCarthy, defender la opción contraria a este argumento de Habermas supondría “una defensa que los clientes no podrían hacer por sí mismos sin dejar de ser clientes”<sup>164</sup>.

Las presuposiciones de validez, incuestionadas e incuestionables, se convierten tanto en la condición de posibilidad de todos los procesos comunicativos, como en el criterio de corrección y de crítica cuando un debate queda bloqueado o impedido por los intereses de alguno de sus participantes. Estos dos pasos (comunicación y crítica) están permitidos, según Habermas, por el establecimiento contrafáctico de un horizonte ideal, donde las pretensiones de validez quedan totalmente cumplidas y que sirve de modelo para solucionar los problemas actuales de comunicación. Es decir, quien pretenda comunicar con sentido y ser entendido, debe asumir dichas pretensiones de validez como inevitables; asunción que en principio es implícita o intuitiva, pero que es explicitada y reconstruida *a posteriori* por los teóricos del discurso.

Vemos así cómo Habermas mantiene en esta obra una argumentación semejante a la trascendental, en el sentido de que parte de la constatación de un *factum* incuestionable: la comunicación con sentido, y deduce, a partir de ahí, una condición previa y *sine qua non*, inserta en la estructura básica de la comunicación racional humana y garante del discurso con sentido. Además, no resulta posible renunciar a tales pretensiones discursivas, ya que conduciría a un discurso ininteligible o falso, propio de

---

<sup>164</sup> McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, p. 371

un sujeto poco confiable. En conclusión, este autor asume que todos los sujetos racionales, esto es capaces de habla y acción, cumplen dichas condiciones, como única explicación posible de su condición de hablantes competentes. Si admitimos estos hechos, según Habermas, no cabe pensar en alternativas al carácter explicativo de su teoría, que además está corroborado por la práctica comunicativa cotidiana de los hablantes, donde se entienden.

Se distinguen con claridad en esta argumentación de Habermas los elementos característicos del argumento trascendental: tanto la estructura de doble negación propia del mismo (es decir, que no resulta posible que los hablantes no mantengan estas pretensiones y sean entendidos); como la comprensión dual del carácter necesario e imprescindible del *factum* postulado, que por un lado, se convierte en la condición de posibilidad de la comunicación con sentido (en el sentido de carente de alternativas) y por otro lado se orienta por un horizonte regulativo, que sirve de crítica a los procesos comunicativos presentes y que no puede ser negado con sentido. Y aunque en obras posteriores Habermas no admita ya este tipo de prueba, algunos de estos rasgos siguen presentes en su argumentación, como veremos en las secciones siguientes.

## 9. RASGOS TRASCENDENTALES DEL CONCEPTO DE RACIONALIDAD COMUNICATIVA

“Lo que las personas consideran como razonable o no razonable cambia. Lo que les parece razonable en cierta época les parece irracional en otra y viceversa”  
(SC §336)

### 9.1 La dimensión universal e inevitable del entendimiento

Como ya hemos señalado, a partir de los años ochenta, especialmente en su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas afirma haber renunciado tanto al argumento trascendental, como a la pretensión de fundamentación última de la filosofía, presente en la obra de Kant y Apel, porque ha sustituido estos elementos por consideraciones sociológicas y antropológicas sobre el desarrollo de la razón humana, contrastables de modo empírico y reconstruibles (TAC1:16 *passim*). Sin embargo, al mismo tiempo, dota de un carácter universal y necesario a esta dimensión racional; considerando que si se renuncia al carácter universal de la racionalidad humana, podría darse la reducción cientifista del concepto de verdad (como hicieron los miembros del Círculo de Viena) o posturas relativistas y escépticas, propias de la posmodernidad<sup>165</sup>. Para superar estas dos posibles reducciones, Habermas postula una comprensión fuerte de la racionalidad humana, con ciertas connotaciones trascendentales, que pasamos a describir y que, anticipando el desarrollo de los capítulos siguientes, va a mantener en toda su trayectoria, en un difícil y tenso equilibrio entre la postulación de esta dimensión universal y el rechazo a explicaciones alternativas, al mismo tiempo que trata de evitar consideraciones idealistas y trascendentales.

Podemos constatar esta dificultad, aludiendo a unos pasajes de *Pensamiento postmetafísico*, de 1988 donde el autor afirma haber renunciado a cualquier postulación trascendental, pero sigue insistiendo en que los presupuestos pragmáticos orientados al consenso y las pretensiones de validez del discurso son idealizaciones, “inevitables, pero contrafácticas”, que poseen contenido normativo, de nuevo, idealizador e inevitable (PPM:58). Habermas concluye esta explicación aduciendo que estos presupuestos contrafácticos son inevitables porque en el momento en que son formulados y

---

<sup>165</sup> Para la definición de este concepto de racionalidad véase la “Introducción” de *Teoría de la acción comunicativa* (TAC1:15-23) y para las críticas a estas corrientes filosóficas, véase *Pensamiento postmetafísico*, el capítulo tercero: “Motivos del pensamiento postmetafísico” (PPM:38- 63) donde da su versión pragmática de la racionalidad comunicativa y el séptimo: “La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces” (sobre todo PPM:177-187) donde responde a Rorty y Lyotard respectivamente.

supuestos, “se tornan hechos sociales”; y según el filósofo alemán, éste es “el aguijón crítico que lleva clavado en su carne una realidad social que no tiene más remedio que reproducirse a través de la acción orientada al entendimiento” (PPM:58).

Cabe destacar, a partir de esta cita, el carácter imprescindible e inevitable que Habermas concede a la acción orientada al entendimiento, pese a todas las evidencias en contra de esta postulación y los malentendidos, tan frecuentes en los procesos comunicativos cotidianos. Ante esta posible crítica, el filósofo alemán mantiene, también en *Pensamiento postmetafísico*, que la racionalidad comunicativa presenta “la sombra de una apariencia trascendental”, basada en las presuposiciones idealizantes del discurso (la posibilidad del consenso y las pretensiones de validez). Estas postulaciones no pueden “hipostasiarse, ni convertirse en el ideal de un estado futuro caracterizado por un acuerdo definitivo”, no obstante, deben conservar un “momento de incondicionalidad”, que nunca será absoluto, pero persiste y es irrenunciable, por ser inherente a los conceptos de verdad falible y moralidad (PPM:185).

A continuación, vamos a describir lo que Habermas entiende por “racionalidad comunicativa”, guiados por la hipótesis de que en este concepto persisten remanentes de la argumentación trascendental que explicamos en el capítulo anterior.

Habermas inicia su *Teoría de la acción comunicativa* con la constatación de que el tema fundamental de la filosofía es la razón (TAC1:159), tema al que nunca va a renunciar aunque de acuerdo con el momento postconvencional en el que formula su teoría, ya no resulta posible identificar la racionalidad humana con unas estructuras previas, inamovibles y totalizantes, como sucedía en las obras de Kant y Apel; sino que se debe reconocer el carácter reflexivo y comunicativo de dicha dimensión racional, que es inherente a todo ser humano (que se exprese con sentido). A diferencia de las propuestas kantianas y apelsianas, mantiene que la racionalidad no puede ser postulada como un atributo invariante del aparato conceptual humano (ya sea la estructura *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento, ya sea el *a priori* comunicativo), sino que debe ser entendida como el producto del desarrollo de nuestra especie. Se propone entonces “lingüistizar” y “humanizar” la racionalidad comunicativa y traza su desarrollo a lo largo del proceso evolutivo humano. Sostiene además que este desarrollo evolutivo se encuentra corroborado por hechos empíricos y puede constatarse en el avance de la historia de la especie, tal y como muestran la psicología genética, la antropología social y la sociología, como veremos a lo largo de este apartado. Por lo tanto, Habermas se

distancia del concepto totalizante y *a priori* de racionalidad que pretendía fundamentar de modo último a la filosofía y renuncia a toda “pretensión normativa y universalista de la razón, que ya no puede venir respaldada por supuestos de tipo ontológico o trascendental” (TAC1:17). Como alternativa a la fundamentación recurre a aportaciones de distintas disciplinas empíricas que aportan pruebas y contraejemplos y se convierten en “el único respaldo con que [la teoría] puede contar” (TAC1:17).

A partir de estas consideraciones, el filósofo alemán desarrolla una “explicación pragmático-reconstructiva” del desarrollo de la razón humana, “capaz de destacar aspectos internos de la historia [...] y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis empíricos, la historia efectiva [...] narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales” (TAC1:17). Ahora bien, este autor no va a renunciar al carácter universal y orientado de esta dimensión racional, que según él, está siempre dirigida hacia procesos de entendimiento. En este sentido sostiene que “no podríamos asegurarnos de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento, si no tuviéramos ya ante nosotros, aunque sea de modo fragmentario y distorsionado, la forma existente de una razón remitida a quedar encarnada simbólicamente y situada históricamente” (TAC1:11).

Admite de este modo que su concepto de racionalidad comunicativa procede de “la vieja idea de *logos*” (TAC1:27) y que para la definición de este concepto se ha inspirado en la comprensión racionalista del lenguaje de Apel, aunque matiza el tono idealista de la filosofía apelsiana, ya que él, Habermas, entiende la dimensión racional humana sólo como la posibilidad, constatada empíricamente, de comunicar sin coacciones y de generar consensos. Define entonces la racionalidad comunicativa como “la experiencia central [que tiene todo ser humano, aunque sea de modo intuitivo o no explícito] de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso, que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones, racionalmente motivada, se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas” (TAC1:27)<sup>166</sup>.

---

<sup>166</sup> En esta misma cita y para explicar este concepto, Habermas alude a Apel y a la comprensión trascendental del Wittgenstein tardío que dan Cavell (“The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy”) y Pole (*The later philosophy of Wittgenstein*). Explicaremos la interpretación trascendental de la obra de Wittgenstein que mantiene Habermas en 11.3.2 (p. 273). Esta comprensión trascendental ha sido cuestionada por Hacker, Rorty, Strawson, Tully y Pleasants, entre otros. Describiremos las críticas de los dos últimos autores en el capítulo decimoquinto.



Habermas identifica esta racionalidad con dos dimensiones distintas, pero interrelacionadas (o como mantendrá más adelante, se trata de un mismo aspecto bajo dos puntos de vista: el intersubjetivo, de los hablantes; y el objetivo o en tercera persona, del investigador, TAC1:159 *passim*). Por un lado, para los hablantes esta racionalidad supone un saber práctico (o “*know how*” <sup>167</sup> TAC1:24), que ha sido desarrollado en distintos procesos discursivos donde los hablantes piden razones o ejemplos y ponen en práctica, quizás sin saberlo, las pretensiones de validez. Este vínculo entre comunicación y racionalidad es examinado por el teórico quien distingue y localiza las pretensiones de validez del discurso (verdad, veracidad, corrección e inteligibilidad) que aunque permanecen implícitas en las conversaciones cotidianas, son su condición de posibilidad; de este modo el teórico, en este caso, Habermas define su teoría sobre la racionalidad comunicativa, que llama “*know that*” (TAC1:24).

La garantía de la racionalidad comunicativa descansa en el cumplimiento de estas pretensiones, que salen a la luz cuando que se piden razones y explicaciones y los hablantes responden de modo argumentativo y de este modo, fundamentan sus emisiones. En palabras de Habermas, la racionalidad de una emisión lingüística se mide por las relaciones “que entre sí guardan el contenido semántico, las condiciones de validez y las razones, que en caso necesario pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones, en favor de la verdad del enunciado” (TAC1:25-26).

Entiende de este modo el autor la racionalidad comunicativa como aquella disposición de los sujetos, capaces de habla y acción, manifestada en los discursos y que les permite proponer distintos argumentos, para los cuales existen buenas razones, las cuales pueden ser descritas y accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Según esta comprensión, es racional aquella persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que, ante las perturbaciones de la comunicación, reacciona dando argumentos, reflexionando sobre las reglas o el proceso de formación del lenguaje (TAC1:42). Pese a haber sustituido el concepto de razón kantiana por la versión lingüística e intersubjetiva de racionalidad comunicativa, aún cabe distinguir la comprensión habermasiana de este concepto ciertos rasgos trascendentales, como la consideración del carácter universal y sin excepciones de esta dimensión racional y que apunta a un cierto horizonte final de consenso o mutuo entendimiento. El concepto clave de esta explicación de Habermas

---

<sup>167</sup> En la versión original alemana Habermas emplea este anglicismo.

es “entendimiento” <sup>168</sup>, que es, según este autor, “fundamental, tanto desde un punto de vista teórico, como metodológico”, y además “tiene como meta [*sic*] un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez” (TAC1:90).

Si bien, en este pasaje Habermas no menciona en ningún momento el término “trascendental”, cuyo uso ha rechazado explícitamente tanto en la introducción de este libro, como en las críticas a Apel que ya conocemos; sigue insistiendo en el carácter imprescindible (ahora definido como “fundamental”) de las pretensiones de validez. Éstas ya no vienen dadas de antemano, ni garantizadas *a priori*, sino que Habermas las define como la presuposición pragmática y mutua que se hacen todos los participantes en la argumentación y que son “en principio susceptibles de crítica”. Como cabe observar, en esta explicación aún persiste el doble sentido del término trascendental, ya que Habermas define el entendimiento como la dimensión fundamental e irrenunciable de la comunicación humana, así como la meta u horizonte de consenso que han de perseguir los hablantes. Debemos tener en cuenta que el autor postula esta dimensión para evitar la comprensión reducida de la razón, circunscrita a un grupo concreto o a una corriente filosófica determinada, que este autor tanto ha criticado. Si partimos, como hace Habermas, del rechazo a cualquier comprensión particularista y acrítica de la razón<sup>169</sup>, entonces, según este autor es necesario, que la razón pueda plantearse de modo “abarcador y general, es decir, [que] satisfaga pretensiones universalistas” (TAC1:191). Esta cita continúa así:

“Ni desde el punto de vista teórico, ni desde el metodológico, cabría suponer objetividad alguna al conocimiento sociológico, si los conceptos de acción comunicativa y de interpretación [...] fueran sólo expresión de una perspectiva de racionalidad ligada a una determinada tradición cultural” [...] “para cumplir tal exigencia de objetividad, habría que demostrar que la estructura racional interna de los procesos de entendimiento posee en un determinado sentido una validez universal” (TAC1:191-192).

---

<sup>168</sup> Explicamos este concepto en 9.1. Debemos destacar que es problemático por presentar una anfibología, ya que en alemán significa tanto “comunicación”, como “comprensión” y Habermas oscila entre estas dos acepciones. Esta dificultad ha sido señalada por distintos autores como Thompson, Tully, Wood y McCarthy. En el ámbito español destacan las críticas de Corbí, Muguerza y Velasco. Detallaremos estas críticas en los apartados 2 y 3 del capítulo decimotercero.

<sup>169</sup> Debemos destacar que Habermas dirige esta crítica sobre la comprensión particularista de la razón tanto al idealismo de Apel y Gadamer, como a la comprensión relativista de la razón que encuentra en las obras de Rorty o Foucault, como también a la reducción positivista del concepto de verdad, propia del primer Wittgenstein y los miembros del Círculo de Viena.

Obsérvense las diferencias, separadas por cinco años, entre las comprensión intuitivas e imprescindible de la racionalidad comunicativa que encontrábamos en *La reconstrucción del materialismo histórico* y las consideraciones universalistas de la *Teoría de la acción comunicativa*, donde Habermas tiene en cuenta los resultados de otras disciplinas como un elemento importante para la definición de sus conceptos, y donde las pretensiones de validez no vienen dadas de antemano, sino presupuestas de modo pragmático por los hablantes. Pero asimismo, debemos constatar la presencia de ciertos rasgos trascendentales en esta explicación, como las alusiones a una condición *sine qua non*, correspondiente a la pretensión de validez universal de los procesos de entendimiento, presupuesta por todos los hablantes que pretenden comunicar con sentido y que se convierte, a su vez, en la condición de posibilidad del entendimiento.

Cabría entonces preguntar a Habermas si esa presuposición mutua es inevitable, es decir, si contempla la existencia de alternativas a su concepto de entendimiento; o si por el contrario, aduce que quien comunique con sentido, ya está presuponiendo dichas condiciones comunicativas. Aunque el autor no alude a esta cuestión, su consideración sobre el carácter objetivo, universal y carente de excepciones de “la estructura racional interna de los procesos de entendimiento” (TAC1:180) parece conllevar una consideración trascendental débil, apoyada en los resultados de disciplinas empíricas reconstructivas, que dan una explicación ontogenética y filogenética del desarrollo de este concepto. Sin embargo, al recurrir a estas disciplinas (la psicología evolutiva y la antropología social) Habermas se va a encontrar con nuevas dificultades, como la aparición de consideraciones normativas fuertes sobre el proceso de desarrollo de los seres humanos, que llegan incluso a ser entendidas como normalizadoras<sup>170</sup> y a presentar un cierto evolucionismo, como explicaremos en los dos apartados siguientes.

---

<sup>170</sup> Debemos matizar el concepto de “normalidad” y señalar que puede darse un desplazamiento semántico problemático, cuando el concepto estadístico, descriptivo de normalidad (el promedio de un grupo que cumple una cierta característica) se convierte en una consideración normalizadora que se impone como una regla de obligado cumplimiento para un grupo de individuos y puede llegar a vetar a los no respeten tal norma, quienes pueden ser incluso acusados de “anormalidad”, con todas las connotaciones y riesgos de discriminación que presenta esta consideración. Insistiremos en esta dificultad en el apartado siguiente en relación con la interpretación que da Habermas de las obras de Freud, Kohlberg y Piaget.

## 9.2 Explicación ontogenética y filogenética del desarrollo de la racionalidad comunicativa

### a) Consideraciones sobre el desarrollo ontogenético “normal” de los hablantes, como origen de las competencias comunicativas

Aunque la psicología genética de Piaget y Kohlberg es una propuesta clásica, bastante estudiada y que ha recibido numerosas críticas<sup>171</sup>, en este apartado nos referiremos brevemente a ella, para destacar los aspectos de esta corriente que más han influido a Habermas, en el desarrollo de sus críticas a la comprensión idealista de la racionalidad humana de Kant y Apel, y en su defensa de una explicación científica del desarrollo de las competencias comunicativas de los seres humanos, que el autor identifica con la racionalidad comunicativa<sup>172</sup>.

Más allá de la descripción habermasiana de las etapas del desarrollo de las competencias comunicativas humanas, cuyo tratamiento nos distanciaría de la línea argumental marcada<sup>173</sup>, lo que más nos interesa en este apartado es comprobar cómo (o si) bajo el interés de Habermas por la psicología cognitiva aún subyacen ciertos elementos trascendentales que pueden resultar problemáticos, cuando se vinculan con el diagnóstico de ciertas patologías o deformaciones del proceso de desarrollo, que fueron definidas por Kohlberg y Piaget, y que Habermas adapta a su propia teoría, al considerar que estas patologías pueden surgir cuando no se respetan las condiciones comunicativas, aparentemente universales, definidas por su teoría.

El filósofo alemán inicia su explicación a partir de las tesis de Piaget sobre los procesos de ontogénesis del lenguaje y del desarrollo de distintas competencias comunicativas, que se dan, en apariencia, en todas las culturas. De este modo, denomina “trascendentales” (*sic*) a aquellas disposiciones o competencias básicas, referidas a la validez universal del habla, que están presentes en toda comunicación con sentido (CEP:197). El autor considera adecuado este término ya que entiende que la

---

<sup>171</sup> Aunque describiremos estas críticas en el capítulo decimotercero, puede leerse Mischel, *Cognitive Development and Epistemology*, una de las compilaciones de artículos más completa sobre el tema.

<sup>172</sup> En esta sección, parto de los artículos de los *Complementos y estudios previos*: “Notas sobre el desarrollo de la competencia comunicativa” (CEP:161-192) y “Consideraciones sobre las patologías de la comunicación” (CEP:193- 229), ambos de 1974. Aunque Habermas se apartará de la psicología evolutiva en su *Teoría de la acción comunicativa*, volverá a recuperar la aportación de Kohlberg para la definición de su ética del discurso, como veremos en el capítulo décimo.

<sup>173</sup> Habermas describe este desarrollo en CEP:178-184. También resulta interesante ver cómo, siguiendo la propuesta de Kohlberg, vincula estas etapas con el desarrollo moral humano en CCM:162-176.

comprensión trascendental, en el sentido de condición *sine qua non* de las competencias comunicativas humanas, supera la explicación empirista del desarrollo de dichas competencia; explicación que según Habermas no resulta suficiente por no lograr justificar el contenido normativo presente en todas las aserciones, con independencia del idioma en que se formulen.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que en el artículo al que estamos aludiendo, Habermas trata de explicar y eliminar las patologías de la comunicación; para ello, parte de las constataciones de Piaget (así como de Freud<sup>174</sup>) sobre la interrupción del proceso habitual (cabría decir, “normal”) de desarrollo de los seres humanos e identifica dichos momentos con vulneraciones de las condiciones comunicativas ideales señaladas por su teoría. De este modo, según Habermas, resulta posible y legítimo criticar las desviaciones o irrupciones de los procesos comunicativos, en nombre de una situación comunicativa “normal”, donde varios sujetos se entienden entre sí sobre algo. Como puede observarse, esta consideración de “normalidad” adquiere un cierto carácter normativo, que es el que permite y justifica la crítica a todos aquellos que no sigan la norma. Además, esta propuesta adquiere un carácter trascendental (así denominado por Habermas) por mantener la tesis, en principio innegable, de que “todo hablante, al actuar comunicativamente, no puede menos que suponer el cumplimiento de pretensiones universales de validez” (CEP:198). Habermas define esta consideración como trascendental, en el sentido de condición sin excepciones, porque la entiende como una exigencia universal, fundadora de la validez del discurso, que “al ejecutar actos de habla, no tenemos más remedio que cumplir” (CEP:207)<sup>175</sup>.

Cabe señalar las semejanzas entre la comprensión habermasiana de este concepto y la condición *sine qua non* del conocimiento, definida por Kant y trasladada por Apel al discurso racional: Habermas defiende el carácter imprescindible de esta dimensión trascendental y normativa sosteniendo que se convierte en la base de la validez del habla, posibilitadora de la diferenciación de distintos usos del lenguaje, e incluso de la negación (que podemos entender como el rechazo o crítica de la teoría de Habermas). Esta dimensión trascendental supone “la condición necesaria para la

---

<sup>174</sup> Aunque Habermas alude aquí a Freud, no aludiremos al psicoanálisis para no extendernos. Sin embargo, sí que hay que señalar la consideración freudiana del desarrollo “normal” humano y sus críticas a los procesos que él considera “anormales” o “desviados”, que acaban equivaliendo a esta crítica habermasiana hacia quien no cumple lo establecido por su teoría.

<sup>175</sup> Las siguientes citas de Habermas proceden de esta página, hasta que se indique una nueva.

negación realizativa [y] para la extensión de la negación de las oraciones a los actos de habla". Es decir, según Habermas sólo es posible entender el rechazo o la negación de ciertos contenidos del discurso, como un paso más del desarrollo de la capacidad comunicativa de los hablantes, tal y como fue explicado por Kohlberg y Piaget. Para el filósofo alemán, nadie podría comprender, ni expresar contenidos negativos y críticos, sin haber asumido ya las pretensiones universales de validez y sentido de estas teorías.

Encontramos aquí una muestra del argumento "*tu quoque* trascendental" que explicamos en el capítulo anterior, aunque la principal diferencia entre la definición habermasiana de este argumento y las pruebas trascendentales kantianas y apelsianas, es que mientras que estos dos autores entendían esta presuposición trascendental como un elemento racional y *a priori*, compartido por todos los seres humanos; Habermas la va a identificar con el desarrollo progresivo de una serie de competencias comunicativas, y apoya su argumentación con los resultados de la psicología evolutiva. Podemos destacar en este sentido cómo este filósofo ha debilitado el tono abstracto e idealista de la teoría de Apel, para justificar sus argumentos con aportaciones de otras disciplinas, en principio contrastables empíricamente. Sin embargo y pese a transitar por distintas sendas teóricas, la conclusión a la que llegan estos dos autores parece ser la misma: la afirmación de una estructura previa, trascendental en el sentido de condición imprescindible y posibilitadora del entendimiento humano; que resulta innegable, a no ser que mantengan posturas próximas al sinsentido y la irracionalidad, en el caso de Apel; o a las patologías de la comunicación, según el artículo que estamos comentando.

Habermas matiza su argumentación e indica que hay que tener cuidado con la utilización del término "trascendental", ya que no debe ser entendido como si tales condiciones de posibilidad fueran inviolables, es decir, como si la desviación del ideal discursivo (y normalizador) marcado fuera imposible; ya que, tanto en los procesos comunicativos cotidianos, como en las patologías diagnosticadas por lingüistas y psicólogos, las condiciones ideales se vulneran de forma recurrente (CEP:207). A diferencia de Apel, este autor tiene en cuenta que las condiciones comunicativas ideales señaladas por su teoría no se cumplen, pero, dando la vuelta a la posible objeción del carácter idealista (o incluso irreal) de su teoría; sostiene que si fuera posible la comunicación plena, sin ningún tipo de bloqueo, ni deformaciones; entonces su teoría (así como la de Freud y la de Piaget) carecería de sentido y no sería necesario estudiar la base normativa del habla, ya que ésta no estaría vulnerada en ningún momento.

Diferencia entonces el autor entre las “condiciones externas de la comunicación” y la “organización interna del habla” (CEP:208). Las presuposiciones universales e inevitables de la comunicación, entendidas como una necesidad trascendental [*sic*] sólo se dan en este segundo nivel, el interno; pero nunca se deben entender como invulnerables, porque en los procesos de comunicación externos (esto es, en la vida cotidiana) las condiciones posibilitantes del habla están amenazadas por las patologías de la comunicación. Para corregir esas deformaciones, continúa el autor, resulta imprescindible postular la “organización interna del habla”, que sirve como guía para diagnosticar y explicar la aparición de deformaciones del ideal comunicativo y tratar de solucionar estos problemas, patologías o distorsiones. Y aunque en la vida cotidiana, siempre habrá distorsiones del ideal, Habermas sostiene que éste se mantiene inmutable en un nivel teórico e interno; además (y aquí volvemos a encontrar otra referencia al carácter imprescindible de sus conceptos), incluso cuando se da una deformación del lenguaje, el ideal persiste, porque sólo en nombre de este ideal, es posible iniciar la crítica (normalizadora) a estas dificultades del discurso externo.

Otro elemento propio de la argumentación trascendental kantiana que aparece en esta argumentación es la estructura de doble negación que lo caracteriza. Podemos observar este hecho en la afirmación habermasiana de que una emisión tiene que estar lo suficientemente bien formada para resultar inteligible, siendo imposible “querer comunicar y a la vez querer expresarse de forma no inteligible o de un modo que se preste a malentendidos” (CEP:210). Lo que más nos interesa de esta cita es el reconocimiento del carácter necesario e inevitable de dicha inteligibilidad, es decir, la imposibilidad de una circunstancia o momento donde el sujeto se exprese con sentido y al mismo tiempo cuestione las pretensiones de validez de esta teoría. Sin embargo, esta condición innegable no viene dada de antemano, sino que, según Habermas, se debe al desarrollo de una competencia comunicativa la cual permite a los hablantes que han alcanzado los estadios más avanzados de desarrollo respetar las pretensiones de validez y presuponer que los demás también las cumplen. Y aunque este autor acepta que ciertos sujetos rechacen esta explicación, insiste en que si pretenden que su rechazo sea entendido, es que ya ha adquirido y está poniendo en práctica estas competencias; es decir, vuelve a proponer una nueva versión del argumento *tu quoque* trascendental.

Habermas destaca que las condiciones inevitables descritas no se cumplen en los procesos comunicativos cotidianos; y sin embargo, éstas siguen presentando un carácter

en exceso normalizador, hasta tal punto de que cualquier desviación de esta norma es entendida y criticada como una patología de la comunicación que debe ser criticada y corregida en nombre de los ideales formulados. En este momento, cabe preguntar, como por ejemplo hacen Lukes, McCarthy y Benhabib<sup>176</sup>, qué situación comunicativa es la excepción y cuál es la norma y señalar que Habermas se distancia de la realidad de los hablantes al situar la norma en un nivel ideal, imposible de cumplir, pero que se convierte en la instancia crítica para corregir todos los procesos de comunicación cotidianos. La respuesta de Habermas a esta crítica combina consideraciones sobre el desarrollo humano y rasgos trascendentales, ya que aduce que su explicación carece de alternativas (o que las alternativas son patológicas) y que la postulación de las pretensiones de validez es imprescindible para iniciar cualquier proceso comunicativo, incluso los que son críticos con su propuesta.

#### **b) Consideraciones sobre el desarrollo filogenético (y posiblemente evolutivo) de las culturas, como origen de la racionalidad comunicativa**

En otro momento de su producción (esta vez situados en su *Teoría de la Acción Comunicativa*) Habermas señala que, a diferencia del concepto invariante y *a priori* de razón que propusieron Kant y Apel, su concepto de racionalidad comunicativa no viene postulado de antemano, de modo abstracto e invariante, sino que es una adquisición desarrollada a lo largo de la historia de la humanidad gracias a la capacidad de crítica y aprendizaje, propia de la especie humana, como corroboran las investigaciones antropológicas de Evans-Pritchard, Lévi-Strauss y Godelier, entre otros (TAC1:70)<sup>177</sup>.

En este momento, Habermas destaca, una vez más, el falibilismo humano, para rechazar la presuposición acrítica de una racionalidad universal y válida sin excepciones, característica, según él, de la comprensión moderna del mundo. Por el contrario, insiste el filósofo, resulta necesario someter a crítica y a examen este concepto de racionalidad, desde una perspectiva histórica. A partir de esta consideración, Habermas define un contraste entre dos cosmovisiones (o concepciones de la racionalidad) distintas: el concepto universal y abstracto, característico de la racionalidad moderna y occidental

---

<sup>176</sup> Las críticas de Lukes y McCarthy están respectivamente en los *Critical Debates*, pp. 134 - 148 y 57-78. Las de Benhabib, en CNU: 290 *passim*. Describiremos las tres en el capítulo decimotercero.

<sup>177</sup> En TAC1:227-233 Habermas alude a las consideraciones de Weber sobre el desarrollo de la racionalidad humana y el proceso de secularización, elementos que le llevan a definir el carácter universal y de condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa sobre la racionalidad científica. No trataremos este tema por no extender más este trabajo.



(con matices<sup>178</sup>); que se opone a la imagen tradicional del mundo, donde priman los mitos como modo de explicación de la realidad, no cuestionable, ni sometible a razones. En este sentido, sostiene que las imágenes míticas del mundo no permiten las consideraciones racionales y críticas (es decir, las pretensiones de validez de su teoría, que son, como sabemos, universales, al mismo tiempo que falibles, criticables y acumuladoras de conocimiento); por lo que la cosmovisión tradicional supone “una antítesis de la comprensión moderna del mundo” (TAC1:71).

Tras argumentar esto, Habermas menciona un matiz que debemos tener en cuenta, ya que según él, este contraste entre cosmovisiones no implica un desarrollo progresivo, lineal, continuo, ni necesario de la razón (a la manera idealista y teleológica); se trata, más bien, de una secuencia, reconstruida *a posteriori* por el teórico para explicar los procesos de aprendizaje y de desarrollo de la razón, en la sucesión de distintas imágenes del mundo (TAC1:200). Ahora bien, pese a este matiz, el autor no deja de identificar su concepto de racionalidad comunicativa con su comprensión de “occidente”, que se opone a la comprensión mítica del mundo, propia de comunidades cerradas, tanto del pasado<sup>179</sup>, como en regiones distantes de Europa en el presente.

Siguiendo la etnografía que Evans-Pritchard hizo de los azande, Habermas mantiene que los miembros de las sociedades tradicionales no eran “menos racionales” que los de las sociedades occidentales, esto es, todos poseemos las mismas capacidades lógicas y semánticas, sólo que, en palabras de Habermas, en el pensamiento tradicional los razonamientos se dan con menos frecuencia que en las sociedades presentes y se aplican a menos ámbitos de la existencia (TAC1:72). Esto es, los azande comprendían perfectamente los razonamientos lógico-deductivos que les explicaba Evans-Pritchard, aunque no parecieran interesarles demasiado y los adaptaran a su propia comprensión de la realidad, basada en el oráculo y en la magia<sup>180</sup>. La principal característica que Habermas atribuye a estas “sociedades primitivas” es que poseían pocas categorías para interpretar su entorno y limitaban su comprensión del mundo a las explicaciones

---

<sup>178</sup> Se trata del mismo matiz que ya destacamos en las referencias de Apel a “occidente”. Estos autores entienden el mundo occidental (especialmente el europeo), como un todo unívoco, homogéneo y muy desarrollado, sin atender a las diferencias entre países, culturas o modos de vida. Véase la nota 53 de la tesis.

<sup>179</sup> Cabría preguntar si Habermas también incluye en estas épocas pasadas a culturas como la griega, la romana o la china de Confucio. Con excepción de su comparación de la filosofía griega con “la ética cosmológica de los chinos”, ya que ambas impulsaron “la racionalización de la imagen del mundo” en un nivel teórico, dejando de lado la dimensión ética (TAC1:277), no he encontrado más alusiones a otras culturas, lo que puede suponer otra muestra del etnocentrismo del autor.

<sup>180</sup> Véase Evans-Pritchard *Brujería, magia y oráculo entre los Azande*, pp. 50-51

míticas, incuestionables y estructurantes de toda su realidad social (TAC1:73). Describe entonces el autor, siguiendo a Lévi-Strauss y Godelier<sup>181</sup>, los rasgos característicos de esta mentalidad primitiva que, en contraste con la razón comunicativa universal, se basan sobre todo en la fuerza totalizante de la racionalidad mítica, la cual explica todos los ámbitos de la realidad por medio de “relaciones de semejanza y contraste” (TAC1:74)<sup>182</sup>, que se repiten en distintas facetas de la vida y constituyen un todo explicativo. El pensamiento mítico presenta además una concepción de la realidad concretista, que funciona mediante metonimias, basadas en la semejanza e impiden la diferenciación entre naturaleza y cultura, al describir ambas con rasgos antropomórficos; además, estas explicaciones dan sentido pleno a la vida de los sujetos, sin necesidad (ni siquiera posibilidad) de cuestionamientos o críticas de esta concepción (TAC1:73-76).

Esta oposición entre formas de racionalidad (tanto la de Habermas, como la de la antropología hasta mediados de los años cincuenta) ha recibido numerosas críticas, por su carácter etnocéntrico y evolucionista, que se muestra incapaz de comprender una forma de vida distinta a la propia (como ya recordara Wittgenstein a Frazer). En el caso de la antropología, queremos destacar las críticas de Winch a la etnografía de la cultura zande<sup>183</sup>, realizada por Evans-Pritchard que ya hemos descrito. Para Winch no resultaba admisible la pretensión del antropólogo inglés de comprender (y criticar) a los azande, basándose sólo en la comprensión lógica y científica del concepto de racionalidad, característica de las culturas occidentales; ya que esta comprensión equivale a la propia y limitada imagen del mundo del antropólogo occidental que es impostada como universal y esgrimida para argumentar la inferioridad de otras formas de vida<sup>184</sup>.

Habermas reconoce la crítica de Winch a Evans-Pritchard y la incluye en su explicación trascendental y sin alternativas de la racionalidad humana que ya conocemos. Esto es, según este filósofo alemán, esta crítica sólo puede ser formulada y comprendida con sentido desde la distancia crítica y reflexiva, que ha sido posibilitada por el desarrollo de la racionalidad comunicativa, característica del pensamiento

---

<sup>181</sup> Véase también Lévi – Strauss: *Tristes tropiques* y Godelier: *Rationalité et irrationalité en économie*

<sup>182</sup> Para aclarar esta explicación sobre la comprensión estructuralista de la realidad, podemos dar el ejemplo de la oposición sol/luna y la sucesión día/noche que explica tanto el origen de la humanidad, como la distribución del hogar y las relaciones maritales. Quisiera destacar cómo para Bourdieu (y a diferencia de Habermas) el pensamiento occidental también funciona por estos contrastes. Véase su comparación de las estructuras y contrastes que dan sentido al modo cabila de vida y al francés en *El sentido práctico* (pp. 118-135) y *La dominación masculina* (pp. 19-36).

<sup>183</sup> Cabe matizar que el nombre de la tribu estudiada por Evans-Pritchard es “azande”, pero el adjetivo que designa cualquier rasgo de esta cultura es “zande”.

<sup>184</sup> Winch, *Entender una sociedad primitiva* (pp. 42-59) Citado por Habermas TAC1:87 y siguientes.

moderno. Destaca que cada tematización del mundo de la vida (inclusive la occidental) posee sus propios conceptos falibles de racionalidad o de verdad empírica que se diferencian de las pretensiones de validez universal. Éstas superan cada tematización particular y las orientan hacia la consecución de consensos; ya que con independencia del marco de verdad del que se parta (la creencia zande en el oráculo, la confianza en la ciencia occidental o la teoría de Winch), siempre se presupone, intuitivamente, una dimensión de validez universal, susceptible de crítica, que busca el mejor argumento posible y trata de alcanzar consensos; por lo que resulta incuestionable (TAC1:89).

Según Habermas, es excesivo atribuir a las sociedades primitivas estándares de racionalidad menos exigentes y más débiles que los occidentales, con el argumento de que no se preocupan por seguir las leyes básicas de la lógica de enunciados, como hacía Evans-Pritchard (TAC1:72). Ahora bien, prosigue, a diferencia de las culturas primitivas, el concepto moderno de racionalidad ha adquirido ciertos rasgos universalistas que permiten el distanciamiento crítico con cada forma de vida. Por ello, la comprensión moderna de la racionalidad es más formal y abstracta, evita las explicaciones del mundo concretistas y no se vincula de forma inmediata con la realidad, cabría decir que sustituye la analogía y la metonimia, por la abstracción teórica (TAC1:75). Además, esta dimensión racional ampliada adquiere la distancia adecuada para la autocrítica, lo que no parecía posible en las sociedades tradicionales.

Como cabe observar, el concepto de universalidad que propone Habermas no se identifica con la forma de vida de las sociedades occidentales, como sucedía en la obra de Apel; sino que, siguiendo (y superando) la crítica de Weber al proceso de racionalización y secularización de la modernidad, Habermas critica la “racionalización parcial” y “desequilibrada” de la economía capitalista y la administración moderna, que “se expanden a costa de otros ámbitos de existencia, imponiendo formas de racionalidad económica y administrativa a otras esferas de vida” (TAC1:247), sin tener en cuenta la dimensión racional comunicativa que las posibilita. También critica este autor los procesos de colonización del mundo de la vida, que por la extensión de medios de control como el dinero y el poder, sustituyen los consensos auténticos, por acuerdos malintencionados y guiados por intereses egoístas y estratégicos, los cuales aumentan los perjuicios y resarcimientos [*sic*] en el mundo de la vida (TAC2:258-259)<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Volveremos a estas consideraciones de Habermas sobre la colonización del mundo de la vida en el capítulo decimocuarto de esta tesis, donde se describirán distintas críticas a este concepto.

A partir de esta autocrítica, mantiene que el concepto de racionalidad comunicativa y universal aún no se ha dado (o incluso se encuentra amenazado) en las sociedades tecnificadas y burocratizadas del presente; pero sigue insistiendo en que el sistema moderno de pensamiento es más puntual, reducido y “económico” [sic] que el “premoderno” <sup>186</sup> (en sus palabras: “se ceden menos rehenes a la fortuna”, TAC1:97), ya que el actual está basado en unos pocos principios inteligibles y formales que no se manifiestan en todos los aspectos y detalles de la vida. También considera que la racionalidad moderna supera la tradicional porque se evitan tabúes, esto es, según este concepto ampliado de racionalidad no hay nada que no pueda someterse a crítica y predomina, por lo tanto, una posición universalista y autocrítica de la razón, que se sabe falible y puede distanciarse respecto de sus propios principios y discutirlos (TAC1:97).

En conclusión, este autor postula su concepto de racionalidad comunicativa como la mejor forma de debatir los asuntos humanos y la mejor alternativa a cualquier comprensión reducida de la racionalidad. Aunque en los capítulos de la *Teoría de la acción comunicativa* a los que hemos aludido no se dan menciones explícitas a la argumentación trascendental, cabe señalar que entiende la racionalidad comunicativa como la condición *sine qua non* de los procesos comunicativos humanos, imprescindible para asegurar el mutuo entendimiento y la posibilidad de realizar cualquier crítica.

### **9.3 Carácter universal, imprescindible y normativo del acto de habla ilocucionario**

En tercer lugar vamos a destacar otra sección de *La teoría de la acción comunicativa* donde vuelven a aparecer consideraciones cercanas al argumento trascendental. Se trata de la reinterpretación de la teoría de los actos de habla de Austin, que lleva a Habermas a argumentar la validez universal de su concepto de racionalidad comunicativa. Partiendo de la clasificación de actos que hizo este filósofo inglés <sup>187</sup>, Habermas identifica los actos de habla ilocucionarios con los procesos comunicativos orientados al entendimiento y que conlleva a los hablantes a “contraer vínculos racionalmente motivados”. Los entendimientos se diferencian de los actos perlocucionarios que

---

<sup>186</sup> Habermas ha recibido numerosas críticas por mantener este contraste entre culturas y entender a las sociedades occidentales como más desarrolladas y modelo a imitar. M. Schmid ha tildado esta postura de Habermas como evolucionista (*Critical Debates*, pp. 162-180).

<sup>187</sup> Véase la primera delimitación de actos de habla en la “Conferencia I” de *Cómo hacer cosas con palabras* (pp. 48-56) y la consolidación de esta definición en la tercera conferencia (pp. 71-84)

Habermas describe como los usos imperativos, instrumentales o teleológicos del lenguaje, que se refieren a algo en el mundo objetivo y mediante los cuales el hablante impone al destinatario una “pretensión de poder para inducirlo a actuar” (TAC1:356).

Según Austin, los hablantes llevan a cabo un acto ilocucionario cuando con su expresión realizan una acción<sup>188</sup> (es decir, cuando “hacen cosas con palabras”). En este caso, la finalidad del hablante se deriva de su propia emisión lingüística y su intención comunicativa se agota en la comprensión de los demás; no hay más fines que la comprensión. Por el contrario, el acto perlocucionario va más allá de la situación comunicativa y supera el momento de entendimiento de los hablantes, ya que se dirige a causar efectos en los oyentes y a persuadirlos<sup>189</sup>. En la reinterpretación habermasiana de estos conceptos de Austin, el acto perlocucionario persigue la realización de objetivos estratégicos, que no se limitan al proceso comunicativo mismo, sino que se originan en las intenciones egoístas de un sujeto particular y se concretan en la consecución de fines instrumentales, que benefician al emisor (TAC1:370)<sup>190</sup>.

Habermas tiene en cuenta que en la realidad cotidiana se dan con más frecuencia los actos perlocucionarios interesados que los ilocucionarios o comunicativos puros; pero en su explicación de este hecho, aparece un argumento cercano al “*tu quoque*”, entendido ahora de modo inmanente al lenguaje. Según este filósofo, incluso el sujeto que persuade o manipule de modo unilateral y malintencionado a otras personas para lograr sus propios intereses, necesita que sus interlocutores comprendan estas aserciones, para que su acto egoísta se realice. Insiste entonces Habermas en que la dimensión ilocucionaria precede y posibilita cualquier acto de habla, sea cual sea su intención o contenido<sup>191</sup>.

El filósofo alemán entiende los actos perlocucionarios como una muestra de la integración de los actos de habla en los contextos de interacción estratégica, donde un actor pretende ejercer efectos sobre un oyente para lograr sus propios beneficios, sin pretender ningún consenso. Ahora bien, estos fines perlocucionarios únicamente pueden realizarse si (y sólo si) los actos de habla empleados “son aptos para la

---

<sup>188</sup> Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* p. 51

<sup>189</sup> Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* p. 52 *passim*

<sup>190</sup> Allen Wood criticará esta asimilación entre actos de habla y acciones comunicativas en su artículo “Habermas’ Defense of Rationalism”, como veremos en el capítulo 13 de esta tesis.

<sup>191</sup> Este argumento es una versión lingüistizada e inmanente y menos patologizante de las consideraciones insuperables del discurso que Habermas describió en su pragmática universal, aunque persiste el reconocimiento de una condición posibilitadora de todo discurso, que entendíamos como trascendental.

consecución de fines ilocucionarios”<sup>192</sup> (TAC1:375). Es decir, si el oyente no entendiera al hablante, éste no podría persuadirle o manipularle y por ello, no lograría cumplir sus objetivos; por lo tanto, los actos de habla estratégicos o perlocucionarios no son modos originario del lenguaje, sino “la subsunción de actos de habla que sirven para fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito”. Y por el contrario, el acto de habla ilocucionario es el único modo originario del lenguaje, posibilitador de todos los demás (TAC1:375).

Aparece de nuevo aquí una consideración sobre la falta de alternativas a la racionalidad comunicativa, que el autor aclara sosteniendo que la comunicación lingüística puede explicarse sin aludir a la actividad teleológica; pero no ocurre lo mismo al contrario, puesto que toda pretensión de manipular a otro sujeto ya implica el establecimiento de un proceso comunicativo entre ellos, lo cual corrobora la dimensión previa e intersubjetiva del entendimiento postulada. La dimensión ilocucionaria adquiere entonces un carácter imprescindible, de condición de posibilidad del discurso con sentido (incluso de aquellos casos donde los intereses instrumentales priman sobre los comunicativos); y autoriza además la crítica a todos los procesos comunicativos en los que los actos de habla perlocucionarios primen sobre los ilocucionarios. E incluso admitiendo que en los contextos cotidianos se dan más casos de manipulación y de defensa de intereses particulares que consensos, según Habermas este hecho no invalida su explicación, que está situada en otro nivel: el de la condición de posibilidad del discurso con sentido (condición que podríamos denominar “trascendental”, en el sentido de posibilitadora y carente de excepciones, aunque él no utilice tal expresión).

Por otro lado, Habermas también admite que todos los procesos comunicativos pueden tener consecuencias indeseadas, de tal modo que, aunque se orienten a la consecución de consensos, no siempre lo consiguen e incluso pueden acabar perjudicando a otros sujetos. Pero de nuevo, esto no invalida el carácter comunicativo de tales procesos; ya que la única forma de resolver estos malentendidos o perjuicios es por medio del lenguaje, en la búsqueda de entendimientos (TAC1:377).

Para concluir la explicación de este argumento, cabe destacar cómo no parece haber alternativas al concepto habermasiano de racionalidad comunicativa, que en este caso se identifica con el acto de habla ilocucionario; el cual, si bien está insertado de modo inmanente en el lenguaje y no parece cumplirse nunca, sigue constituyendo la

---

<sup>192</sup> He añadido el “si y sólo si”, para destacar el carácter sin excepciones de esta explicación.

condición de posibilidad, sin excepciones, de la comprensión mutua, de todo discurso con sentido y de cualquier proceso crítico.

En segundo lugar, Habermas describe las condiciones que debe cumplir todo proceso argumentativo para alcanzar los consensos racionales que define su teoría. Lo que más nos va a interesar de esta parte de la argumentación habermasiana es que el acto de habla ilocucionario comienza a presentar carácter normativo, como veremos.

A partir del concepto de entendimiento ya descrito, define la doble estructura de la acción comunicativa, basada en el hecho, que según él constatan todos los hablantes, de que quien participa en un discurso y entiende el contenido de una emisión lingüística, también acepta implícitamente “las garantías inmanentes del acto de habla y las obligaciones relevantes para la interacción comunicativa” (TAC1:379). Tales garantías y obligaciones no son, según Habermas, convenciones, lingüísticas o sociales, ni se deben a sanciones externas; sino que son postulaciones imprescindibles para que el acto de habla sea válido y pleno. Esto es, en todo acto de habla con sentido se vinculan siempre tres planos: el semántico (de comprensión de significados), el empírico (referido a los objetos o hechos del mundo y al contexto) y el pragmático (orientado a la obtención de un fin). Esta vinculación es la condición imprescindible tanto de la comprensión mutua de los hablantes, como de la validez universal de los actos de habla. Se propone entonces identificar las condiciones que Austin definió para el funcionamiento “afortunado” del acto de habla performativo<sup>193</sup> con las pretensiones de validez de su teoría y de este modo establecer cuáles son las condiciones imprescindibles para que un acto de habla sea aceptable y comprensible. En sus palabras:

“Un oyente entiende el significado de una emisión cuando, aparte de las condiciones de corrección gramatical y del contexto, conoce aquellas condiciones esenciales bajo las que puede ser motivado por el hablante para tomar una postura” (TAC1:380).

Estas “condiciones esenciales” son los requisitos normativos que los hablantes deben cumplir si pretenden entenderse. Es decir, para que dos o más hablantes se comprendan, no basta con que emitan actos de habla inteligibles, verdaderos y sinceros; sino que también es necesario que cumplan unos requisitos normativos, correspondientes a la cuarta pretensión de validez señalada por Habermas: la corrección

---

<sup>193</sup> Austin *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 59. En la versión original inglesa este autor se refiere al “Happy functioning of a performative act” (*How to do things with words*, p. 14)

o respeto del contexto normativo. Según esta argumentación, todo el que participa en un discurso, mantiene un acuerdo intersubjetivo y previo con los demás interlocutores, concretado en la aceptación de las obligaciones que cada hablante asume cuando inicia este proceso comunicativo y en la “expectativa fundada” de que los demás sujetos también las acepten (TAC1:383). Localiza además un “trasfondo normativo” [*sic*] que acompaña y respalda a todos los discursos, se basa en las normas compartidas por todos los hablantes y que posteriormente será explicitado por el teórico del discurso. En principio, Habermas identifica este trasfondo con las normas de urbanidad o reglas de comportamiento, necesarias para el buen desarrollo de alguna situación (su ejemplo son las normativas de seguridad aéreas); pero, superando cualquier comprensión particularista o contextual, reconoce que la aceptación de estas pautas de comportamiento no depende sólo de contextos de acción concretos, sino de unas condiciones abstractas y generales que llevan a todos los hablantes a “aceptar la pretensión lingüística y con ello, las condiciones del acuerdo que se siguen del acto ilocucionario mismo” (TAC1:385-386).

Tras constatar que todo el que participa en un discurso, ya ha aceptado ciertas condiciones previas y de carácter normativo, puesto que sin ellas no podrían darse tales procesos comunicativos (lo cual, no deja de recordar a la estructura de doble negación, propia de la argumentación trascendental); Habermas define una nueva pretensión de validez, que no puede identificarse ni con un acuerdo alcanzado de modo contingente, ni con una decisión empírica; sino que antecede y posibilita todo discurso con sentido. Esta pretensión se basa en la exigencia de una argumentación consecuente y racional, que realizan mutuamente todos los hablantes; esto es, cada uno de ellos trata de ofrecer razones de sus aserciones y de responder de modo argumentativo a las críticas recibidas y espera, razonadamente, que los demás se comporten del mismo modo. Encuentra así Habermas una conexión interna entre racionalidad comunicativa y las pretensiones de validez de su teoría, que “derivan del sentido ilocucionario del acto de habla [y que] no necesitan ser completadas con condiciones de sanción adicionales” (TAC1:386).

Aunque el autor admite que se dan discursos asimétricos donde se vulnera este compromiso entre hablantes porque no se dan razones, sino órdenes, mandatos e incluso violencia; sigue insistiendo en la validez, intrínseca e incuestionable, del discurso igualitario, elaborado mediante razones y susceptible de crítica, que supera todo discurso forzado. Explica esta dimensión de validez mediante la comparación de estos



dos tipos de discurso y concluye que el acto de habla ilocucionario cobra “una fuerza motivadora de tipo racional” (TAC1:389), ya que posibilita todos los demás discursos, incluso los que se basan en la fuerza o el poder. Es decir, como último paso de su explicación, donde volvemos a encontrar vestigios de una argumentación trascendental lingüística, Habermas insiste en que para que esos actos de habla forzados logren sus objetivos, interesados y egoístas, resulta necesaria la comprensión mutua de los hablantes, lo que vuelve a indicar la universalidad y carencia de alternativas de su concepto de racionalidad comunicativa. Entonces, según este autor, los únicos actos de habla originarios y que poseen fuerza normativa propia son los que se pueden argumentar de modo razonado y por ello presentan una pretensión de validez racional, susceptible de crítica y donde se aprecia la base de validez de una comunicación lingüística que tiende al entendimiento” (TAC1:390). Todos los demás tienen una fuerza secundaria y contingente, porque siguen dependiendo de las condiciones del establecimiento de un discurso, ya que, en caso contrario, no podrían ser entendidos.

Dada esta diferencia entre actos de habla, racionales y de fuerza normativa, y los demás, Habermas insiste en que todas las emisiones lingüísticas que no tiendan a lograr entendimientos, ni se atengan a razones pueden ser cuestionadas y criticadas en nombre de las pretensiones de validez. Es decir, según este autor, los discursos violentos o malintencionados pueden darse (y de hecho, se dan) en los procesos de comunicación cotidianos, pero no resistirán a la crítica racional o la fuerza del mejor argumento posible. Aparece de nuevo aquí lo que entendemos como un rasgo trascendental, ya que no parece haber excepciones al concepto de racionalidad comunicativa habermasiano, que parece darse en todos los casos donde hay entendimiento y se convierte en la condición de posibilidad hasta de mandatos, insultos o expresiones violentas. Y aunque pueda parecer que una mentira o una amenaza vulneran las condiciones comunicativas (ahora también, racionales y normativas) que define este autor; el hecho de que tales actos de habla sean entendidos y criticados, sólo resulta posible porque ya están funcionando las pretensiones de validez. Además, en el caso hipotético de que no se aceptaran, ni cumplieran estas pretensiones, los procesos de entendimiento no serían posibles, ni se podría criticar aserción alguna (TAC1:393 *passim*).

En conclusión, Habermas aduce que las pretensiones de validez de su teoría son universales, en el sentido de que carecen de alternativas y se convierten en la condición de posibilidad de todo discurso con sentido (TAC1:397-398). En este sentido sostiene

que “a la comprensión de una oración pertenece la capacidad de reconocer razones con las que podría desempeñarse la pretensión de que sus condiciones se cumplan” (TAC1:406). Y distingue entre el falibilismo de los procesos comunicativos cotidianos y el carácter universal, necesario e imprescindible, de sus pretensiones de validez.

Sin embargo, para ser consecuente con su teoría, que como sabemos mantiene la necesidad constante de crítica y autocrítica, Habermas incide en que las pretensiones de validez también pueden ser criticadas (al menos y en sus palabras, “en principio”, TAC1:407). Pero lo que según él no resulta posible es explicar las condiciones de verdad, veracidad y corrección del discurso, “con independencia de saber cómo hay que proceder para decidir las correspondientes pretensiones”. Esto es, si prescindiésemos del conocimiento, intuitivo y universal, compartido por todos los seres humanos, de lo que quiere decir “verdad” o “corrección”, no sería posible alcanzar ningún acuerdo, ni siquiera llegar a comprenderse. En sus palabras: “Entender una afirmación significa saber cuándo un hablante tiene buenas razones para garantizar que se cumplen las condiciones de verdad del enunciado que afirma” (TAC1:407)<sup>194</sup>. Esta comprensión, por supuesto, no puede explicarse sólo de modo individual, sino que supone el reconocimiento intersubjetivo de la validez del contexto normativo.

Por último, y en interlocución con Searle<sup>195</sup>, Habermas mantiene que los actos de habla son “puramente comunicativos” e independientes a los procesos de comunicación cotidianos, aunque se establezca entre ellos una relación reflexiva, ya que los actos de habla son la condición de posibilidad de todo discurso con sentido y de toda crítica (TAC1:416 *passim*). Aunque reconoce que en la vida cotidiana tales actos puramente comunicativos son poco frecuentes, insiste en que siguen presentes en toda comunicación con sentido. Considera entonces que los tipos puros del lenguaje orientados al entendimiento son “casos límite de la acción comunicativa”, que, si bien apenas se dan en los procesos comunicativos reales, sirven como hilo conductor para la caracterización y crítica de todas las interacciones lingüísticas (TAC1:418-419).

Ante la más que posible crítica del carácter hipotético y distanciado de la realidad de esta propuesta ideal que se acaba convirtiendo en el canon crítico de todos

---

<sup>194</sup> Aunque aquí Habermas sólo alude a la pretensión de verdad, en el párrafo siguiente la extiende a las demás pretensiones. Esta cita es confusa, he sustituido “salir garante” por “garantizar”.

<sup>195</sup> En este momento Habermas está citando “A Taxonomy of Illocutionary Acts” de Searle.

los procesos discursivos<sup>196</sup>, Habermas responde llevando a cabo una deducción [*sic*] donde muestra cómo en cada acto de habla cotidiano ya se están poniendo en práctica las pretensiones de validez señaladas (TAC1:422). Es decir, todo enunciado con sentido y que pretenda ser comprendido debe referirse a un mundo objetivo, a partir del cual se puede constatar su verdad o falsedad; se dirige además a los demás sujetos, en el reconocimiento recíproco, de los demás hablantes y su veracidad, así como del contexto normativo donde todos estamos situados y que da sentido a los discursos.

Si se admite esta vinculación entre los procesos de comunicación cotidianos y las pretensiones de validez del discurso, entonces, según el filósofo, dichas pretensiones no pueden considerarse como meras idealizaciones, situadas tan sólo en un plano teórico-hipotético (cabría decir, especulativo), sino que están arraigadas en la práctica comunicativa cotidiana de los hablantes, al equivaler a la comprensión intuitiva que todos tenemos de las condiciones de posibilidad de los procesos comunicativos. Sostiene entonces que las pretensiones de validez del discurso son elementos imprescindibles, que permanecen implícitos, pero siempre operantes, en todo entendimiento logrado o en toda crítica a los procesos comunicativos frustrados (o en sus palabras: “en la distinción e identificación, en las situaciones naturales, de las acciones orientadas al entendimiento y las acciones orientadas al éxito”, TAC1:423).

Según Habermas, su teoría no puede equipararse a una pragmática contextual que entendiera los procesos comunicativos como contingentes y situados. La principal diferencia que se da entre cualquier disciplina empírica y la pragmática universal, es que sólo ésta última proporciona los instrumentos conceptuales necesarios para “reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística en la desconcertante complejidad de las escenas cotidianas” (TAC1:424). Propone un deslinde, nunca del todo separado, entre las consideraciones teóricas e ideales de su teoría y la realidad cotidiana de los hablantes. Y considera que esta relación es tan compleja que sólo puede ser aclarada con los conceptos que aporta su teoría, así como con la descripción del proceso de desarrollo, ontogenético y filogenético, de las competencias comunicativas que lleva a los hablantes a distinguir entre ámbitos (el mundo físico u objetivo, la propia subjetividad y las relaciones con los otros) y a delimitar las pretensiones de validez (verdad, sinceridad y corrección o normatividad, respectivamente). Gracias a este

---

<sup>196</sup> Profundizaremos en esta crítica en la cuarta parte de la tesis, pero cabe anticipar que la han mantenido distintos autores como Benhabib, Tully, Wellmer, Pleasants o Muguerza.

proceso, se aprende el significado de “sinceridad”, “verdad” o “norma”; se evitan confusiones entre estos ámbitos y se pueden descubrir (y si es el caso, criticar o corregir) errores, falsedades o ironías, entre otras posibilidades de vulneración de las condiciones básicas de la comunicación (TAC1:425)<sup>197</sup>.

Para acabar, se puede destacar que ciertas consideraciones trascendentales persisten en esta argumentación de Habermas, quien define unas condiciones universales e imprescindibles para el establecimiento de los discursos, las cuales no resultan negables con sentido y ya no son meramente formales (como sostenía en su “Pragmática universal”), sino que se identifican con un contexto normativo concreto (el definido por su teoría) y autorizan la crítica a todo el que las incumpla; aunque por otro lado, parece que incluso quien critique estas condiciones, ya las está afirmando si desea ser entendido; según un argumento que resulta similar al *tu quoque* transcendental. Esta explicación se acompaña además de una deducción (*sic*, TAC1:422), que equipara las pretensiones de validez con el desarrollo de competencias comunicativas, inherentes a todos los hablantes (al menos de los que se comunican con sentido y dan razones). Por todo ello, consideramos que el concepto habermasiano de racionalidad comunicativa sigue presentando rasgos afines a la argumentación transcendental.

En el apartado siguiente seguiremos desarrollando esta crítica, en relación con la ética habermasiana.

---

<sup>197</sup> Aunque nos referiremos a ello en el bloque crítico, los usos poéticos, literarios, irónicos y cómicos del lenguaje ocupan una posición subsidiaria y necesitada de crítica en la obra de Habermas, como han criticado Thompson (“Universal Pragmatics”, p. 128) y Culler (“Communicative Competence and Normative Force”, p. 38). En un sentido similar, Fernando Rampérez logró que me planteara el tema de esta tesis, aduciendo que escribir sobre Habermas era aburrido, porque era un autor que daba un papel muy secundario al sentido del humor.



## 10. RASGOS DE LA ARGUMENTACIÓN TRASCENDENTAL EN LA ÉTICA DEL DISCURSO

“El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma «tú debes», es: ¿y qué si no lo hago?”  
(TLP §6.422)

### 10.1 *Conciencia moral y acción comunicativa*

Tras la revisión que hemos hecho en el capítulo anterior sobre la persistencia de una serie de elementos, semejantes a la argumentación trascendental, en el concepto de racionalidad de Habermas, pasamos en esta sección a comprobar si en su ética del discurso también persisten rasgos de esta consideración trascendental.

Las alusiones a la ética en la *Teoría de la acción comunicativa* son escasas; aunque, como ya hemos mencionado, una de las pretensiones de validez del discurso y condiciones básicas e inevitables de la argumentación era el respeto por el contexto normativo, que aunque en principio fuera formal, acaba identificado con un modelo de comunicación igualitario e inclusivo; que autorizaba la crítica a quien no respetara este modelo<sup>198</sup>. Más adelante, en 1983, Habermas publica *Conciencia moral y acción comunicativa*, donde extiende sus reflexiones sobre la racionalidad comunicativa a la ética. En esta obra, las presuposiciones básicas e imprescindibles del discurso se identifican con un “postulado ético discursivo” (denominado “D”), según el cual sólo puede considerarse válida la norma que logre la aceptación, apoyada por razones, de todas las personas afectadas, quienes acuerdan, por medio de un proceso discursivo, su validez (CCM:77).

En esta primera definición del principio de la ética discursiva cabe percibir ya las principales dificultades de la propuesta ética habermasiana que han sido destacadas por ejemplo por Benhabib y Rorty<sup>199</sup>. Por un lado, cabe aducir la circularidad o carácter analítico de esta definición (que la validez sea lo que los participantes consideran válido); por otro lado, también resulta posible pensar que Habermas haya extendido su comprensión ideal de la validez a un ámbito universal, cuando en realidad, ésta no se da nunca, sino que en los procesos de comunicación cotidianos los acuerdos se alcanzan por convenciones y motivos interesados. Para superar estas críticas, Habermas complementa el principio “D” con otro de carácter universal, denominado “U”, según el cual, las normas auténticamente válidas no pueden ser tautológicas, ni convencionales;

<sup>198</sup> Véase el capítulo anterior o la descripción de los tres componentes de la acción comunicativa, con especial interés en la dimensión ética, en TAC1:143-146.

<sup>199</sup> Las críticas de Benhabib se pueden leer en CNU:290 *passim* y las de Rorty en *Sobre la verdad*, veremos estos debates en el capítulo decimotercero (con Benhabib) y en el undécimo (con Rorty).

sino que se basan en el respeto de las condiciones básicas que permiten el establecimiento de consensos auténticos, esto es, son las que tienen en cuenta a todos los afectados y sus distintos argumentos, que siempre se pueden discutir y razonar; por ello, la decisión tomada será la que logre la aprobación de todos los afectados y ésta es la única que posee universalidad y normatividad, al menos idealmente (CCM:103).

Si se acepta este segundo principio, las normas válidas, ya no pueden ser las que un colectivo decida de modo convencional, sino sólo aquellas que puedan ser admitidas, sin excepción, por todos los sujetos que participan en el discurso y argumentan con sentido y entienden lo que significa “validez universal”. En caso contrario, podrá acusarse a quien critique estos principios, de no haberlos entendido, de no argumentar racionalmente o de tener intereses particulares que no respeten este principio universal.

Vuelve a aparecer en este momento el recurso argumentativo con connotaciones trascendentales que ya hemos aludido. Es decir, para evitar una comprensión relativista o convencional de su teoría, Habermas postula dos principios universales, que son la condición de posibilidad del discurso con sentido e imposibles de negar. Ahora bien, surgen problemas en esta comprensión trascendental débil cuando las condiciones de la comunicación con sentido se identifican con una concepción determinada de la ética (igualitarista, inclusiva y recíproca), con alcance normativo y pretensión de universalidad, careciendo de todo respaldo metafísico fuerte. Esta constatación nos lleva a preguntar cómo puede argumentar Habermas el carácter universal de su propuesta ética, a partir de estas consideraciones sobre los procesos comunicativos humanos que son falibles. Pero de nuevo, el autor transforma una posible debilidad de su teoría en una fortaleza, ya que critica el idealismo excesivo de Kant y Apel, y afirma que su teoría se encuentra más cercana a los procesos comunicativos cotidianos que las de estos dos filósofos.

Según Habermas, Kant y Apel confundieron los contenidos de la moral con los presupuestos universalistas inevitables del discurso y como consecuencia, acabaron privilegiando una forma de vida sobre otras (bien la federación de estados libres, regidos por constituciones republicanas, bien la comunidad ideal de comunicación). A diferencia de estos dos autores, Habermas sostiene que los principios de su ética del discurso no se pueden identificar con ninguna forma de vida predeterminada, sino que simplemente se basan en las reglas procedimentales de la argumentación. Además, dichos principios poseen un carácter exclusivamente formal (CCM:104). Es decir, la ética del discurso no posee ningún contenido, sólo consiste en un procedimiento: el del

discurso práctico que se concreta en una serie de postulados que no son *a priori*, ni se dan de modo separado de la realidad de los seres humanos; sino que deben ser entendidos como unas normas propuestas con carácter hipotético, que deben ser contrastadas con la práctica comunicativa cotidiana del mundo de la vida, que les concede legitimidad y validez. En este sentido, según Habermas sería ilusorio (incluso arriesgado) creer que podemos “emanciparnos de la facticidad normativa de nuestra situación histórica, con sus normas y criterios de racionalidad heredados, con el fin de contemplar [...] «al margen» la historia en su conjunto”<sup>200</sup> (CCM:113).

Pese al carácter situado de su concepto de racionalidad y a la vinculación de su teoría con la vida cotidiana, este autor también reconoce que para que esos principios sean reconocidos como universales es necesario mostrar que resultan imposibles de cuestionar y que carecen de alternativas. Para argumentar esto, Habermas aporta una demostración teórica [*sic*] de la realidad e indudabilidad de estos postulados, argumentación que recuerda a la prueba trascendental kantiana (y que Habermas denomina de este modo, CCM:97). En este caso, la argumentación trascendental no depende de la estructura que posibilita la experiencia o el conocimiento humano (como en el caso de Kant), sino del carácter imprescindible (o cabría decir, *factum* innegable) del lenguaje, tal y como se da en los procesos de comunicación cotidianos. En palabras del autor, se trata de un “argumento pragmático-trascendental” que prueba [el autor usa este verbo] que “el principio de universalidad, que actúa como regla de argumentación se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación” (CCM:97).

Las pretensiones de validez del discurso se identifican de este modo con unos presupuestos éticos universalistas, que resultan irrenunciables si se pretende comunicar con sentido. Ahora bien, Habermas insiste en que él no pretende fundamentar estos principios de forma concluyente y desde bases filosóficas fuertes, como hicieron Kant y Apel, sino que parte, de nuevo, de la imposibilidad de negar tales presupuestos, que se convierten en la condición de posibilidad de la comunicación con sentido (y ahora también de la vida ética). En vez de emplear la expresión “*tu quoque* trascendental”, el autor alude ahora a las contradicciones performativas que se producen, en un nivel lingüístico y práctico, cuando un hablante pretende actuar con sentido, al mismo tiempo que cuestiona los principios de la ética del discurso. Es decir, si se admite, como hace Habermas, que las pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, veracidad y

---

<sup>200</sup> Comillas del autor



normatividad) son la condición de posibilidad del discurso con sentido, todos los hablantes deben respetarlas; en caso contrario, los hablantes podrían ser cuestionados por incoherencia, falsedad o vulneración del contexto normativo.

Habermas justifica la validez sin excepciones de los principios de su ética, reconociendo su distancia con la concepción fundacionalista de la filosofía de Apel; ya que, a diferencia de su maestro, para Habermas, la prueba pragmático-trascendental no posee un carácter último y concluyente, que dependa única y exclusivamente de presupuestos filosóficos; sino que se traslada al ámbito lingüístico y pragmático de los procesos comunicativos. Sólo en este nivel, en el mundo de la vida, es posible encontrar un principio generalizador o regla universal, que se corresponda con los presupuestos inevitables (ahora también normativos) de la argumentación. Es decir, los presupuestos de la ética del discurso subyacen a los discursos cotidianos y en un momento posterior el teórico los explicita, reconstruyendo las reglas implícitas que posibilitan el discurso con sentido y la acción ética (CCM:106-107).

Da entonces el autor algunos ejemplos de estas presuposiciones inevitables del discurso ético, como el hecho de que todo hablante pueda expresar libremente su opinión, cuestionar con razones una afirmación e introducir sin restricciones nuevos temas en el discurso (CCM:95). Para justificar el carácter universal y posibilitante de esas presuposiciones, sostiene que todo el que las rechace, incluso con sus palabras de rechazo, ya las está presuponiendo, de modo ineludible y sin excepciones, si es que pretende ser entendido. De este modo, apela al “conocimiento intuitivo previo con el que suponemos pertrechado [*sic*] a todo sujeto con capacidad de habla y acción que participa en las argumentaciones” (CCM:100). Y sostiene que aseveraciones como: “Por fin he convencido a H con una mentira” suponen una paradoja y una incompreensión de lo que significa “convencer”, por lo que deben ser sustituidas por frases como: “Por fin he conseguido que H crea por medio de una mentira” o “persuadido a H”. (CCM:100-101). Resulta posible, además, dar buenas razones de esta sustitución, ya que la primera expresión vulnera la comprensión intuitiva que todos tenemos de lo que significa “convencer”, así como los principios ya formulados de la ética del discurso.

Siguiendo el principio ético que él mismo ha definido y que establece que todos los hablantes están autorizados a exponer y argumentar sus tesis, según Habermas, quien crea que es posible convencer con mentiras también tiene derecho a expresarse y argumentar; pero en este caso, este “hablante mentiroso” ya está participando en esta

argumentación y espera que sus palabras y explicaciones, a favor de la mentira, tengan sentido y sean entendidas. Si tal sujeto mendaz acepta su inclusión en la conversación y procede a explicar por qué es posible convencer a alguien con mentiras, ya está presuponiendo la validez de la ética discursiva con su actitud, aunque pretenda refutarla con sus palabras. Entonces, ya resulta posible rechazar la validez de esta explicación a favor de la mentira, por suponer una contradicción performativa (CCM:100)<sup>201</sup>.

Cabe observar que Habermas ha reformulado el argumento *tu quoque* trascendental, al convertirlo en la condición de posibilidad del discurso y de la acción ética y dirigir la acusación de contradicción performativa a todo aquel que pretenda utilizar el discurso vulnerando los presupuestos universales que le subyacen. De este modo, los principios de la ética discursiva quedan afirmados como universales y sin excepciones. Debemos tener en cuenta, además, que la acusación de contradicción performativa adquiere connotaciones éticas y normativas muy relevantes, que pueden llevar a vetar a ciertos sujetos por no cumplir las normas básicas de la ética discursiva.

Ahora bien, según Habermas, y a diferencia de la ética apelsiana, estos presupuestos de la ética discursiva no están totalmente fundamentados, sino que “pertenecen al orden de los presupuestos inevitables, esto es, de los generales y necesarios, [y] tienen el estatus de una suposición, ya que han de comprobarse en los casos concretos, como si fuera la formulación hipotética de una ley” (CCM:107).

Tras realizar esta afirmación, el autor distingue por un lado la reconstrucción *a posteriori* de los presupuestos de la argumentación que realiza el teórico del discurso; y por otro lado, las intuiciones comunicativas, compartidas por todos los seres humanos y posibilitadoras del discurso con sentido. Mientras que la reconstrucción teórica de los presupuestos éticos y discursivos es falible (incluso la que él mismo realiza), existe una mayor seguridad en los procesos comunicativos cotidianos del mundo de la vida, que son los que dan certeza a estas presuposiciones teóricas. En este momento, el carácter incuestionable de los argumentos de Habermas no procede ya de la teoría, sino de la certeza del mundo de la vida, que este autor va a explicar a partir de ciertos elementos de la obra del segundo Wittgenstein, como veremos en el capítulo decimocuarto.

---

<sup>201</sup> Un wittgensteiniano podría decir que en este momento Habermas sólo está jugando con palabras, se distancia de los usos cotidianos del lenguaje y de la eficacia de las mentiras. Por otro lado, para Rorty la crítica de la contradicción performativa nunca ha convencido a nadie (*Sobre la verdad*, p.31)

Volviendo a las consideraciones realistas de la ética habermasiana, cabe destacar que este autor rechaza explícitamente el carácter falible del “conocimiento intuitivo de las reglas que los sujetos capaces de habla y acción tienen que emplear a fin de participar en una argumentación” (CCM:107). Es decir, el carácter incuestionable y universal de las pretensiones de validez del discurso y de la ética no depende ya de la argumentación del teórico, quien sólo explicita o clarifica las presuposiciones que estaban implícitas en el lenguaje; sino que radica en el lenguaje cotidiano que usan los hablantes para entenderse en el mundo de la vida.

Como ya se ha mencionado, estas competencias comunicativas no vienen dadas de antemano, ni de modo *a priori*, sólo argumentable desde la filosofía; sino que se corresponden a la etapa más avanzada del desarrollo racional y moral, inherente a todo ser humano maduro que se expresa con sentido. En este momento, Habermas se aparta del idealismo de Apel y argumenta su propuesta con los resultados de distintas disciplinas empíricas y reconstructivas. En este caso, parte de la ética cognitiva de Kohlberg<sup>202</sup>, para proponer la “reconstrucción vertical de las etapas de la conciencia moral [...] de las estructuras de una interacción orientada por normas y mediada por el lenguaje” (CCM:135). La última de estas etapas, correspondiente tanto a la moral postconvencional propia de las sociedades más avanzadas<sup>203</sup>, como a las competencias morales de un ser humano maduro, se caracteriza por el deslinde de distintas esferas de la realidad (subjectividad, mundo objetivo y mundo social), que posibilita una comprensión descentrada del punto de vista de la primera persona del singular y la reversibilidad de perspectivas; condiciones imprescindibles, tanto para el establecimiento de discursos con sentido, como para la convivencia (CCM:142-145).

Según Habermas no resulta posible cuestionar estas condiciones, sin vulnerar “los presupuestos universales que condicionan ya siempre nuestra práctica comunicativa y que no podemos elegir” (CCM:135). Para argumentar esto, recurre a un argumento trascendental (así denominado por él, CCM:134) que se basa en la consideración de ciertas condiciones imprescindibles y “de contenido normativo para

---

<sup>202</sup> Véase el último capítulo de *Conciencia moral y acción comunicativa* (CCM:128-133) y el artículo de Kohlberg, “From is to ought”.

<sup>203</sup> Según Kohlberg el último estadio del desarrollo moral no se da sólo en las sociedades que creemos avanzadas (él cita a EEUU) sino en todos los hablantes adultos de todas las culturas y da ejemplos de Taiwan, México y Turquía (“From is to ought”, p. 172 *passim*). Aun así, la propuesta de Kohlberg (y por extensión la de Habermas) ha sido criticada por su posible evolucionismo, como veremos en el epígrafe cuarto del capítulo decimotercero de la tesis (pp. 312 y siguientes).

las que no existe alternativa alguna” que aparecen por el hecho mismo de intervenir en la argumentación (CCM:134). Sin embargo, también sostiene el autor que ya no resulta posible una demostración trascendental deductiva, previa o independiente de la experiencia, como mantenía Kant. Estas condiciones imprescindibles sólo se dan en la precomprensión que tienen los hablantes en su práctica comunicativa cotidiana del mundo de la vida y que posteriormente reconstruye el teórico del discurso. Habermas localiza una vinculación, intuitiva pero ineludible, entre ética y pretensiones de validez del discurso, o en sus palabras:

“En las estructuras de la acción orientadas al entendimiento están siempre presupuestas aquellas reciprocidades y relaciones de reconocimiento en torno a las cuales giran todas las ideas morales, tanto en la vida cotidiana, como en las éticas filosóficas” (CCM:135).

Para acabar y consolidar su argumentación, por considerarla sin alternativas, Habermas tiene en cuenta las objeciones de los autores escépticos (sin dar nombres) que cuestionan estos presupuestos y no admiten esta deducción pragmático-trascendental. Según Habermas, estos autores siguen la crítica de Hegel a Kant que ya conocemos y consideran que los principios de la ética del discurso están vacíos o poseen un contenido interesado y particular, que no puede universalizarse. Ante esta posible crítica, Habermas vuelve a poner en juego su “recurso pragmático-trascendental” (CCM:112), según el cual, si el escéptico interviene en este debate y pretende que sus argumentos sean entendidos, entonces ya está afirmando los postulados discursivos que pretende refutar o declarar vacíos de contenido.

Distingue de este modo dos tipos de escépticos: el que “se malicia” [*sic*], que al seguir argumentando, quedará atrapado en contradicciones performativas, no le quedará más remedio que retirarse de la argumentación y podrá ser criticado por no respetar las normas del discurso; y por otro lado, el “escéptico consecuente”, identificado en este caso con Foucault<sup>204</sup>, autor que según el filósofo alemán, “socava los cimientos del argumento pragmático - trascendental” con su genealogía del discurso y vulnera las condiciones básicas de la argumentación, por lo que resulta imposible

---

<sup>204</sup> El debate entre Habermas y Foucault es muy interesante, pero no podemos tratarlo en este trabajo porque nos distanciaría demasiado del tema tratado. Las principales críticas de Habermas al filósofo francés están en la obra que estamos citando y en *Discursos filosóficos de la modernidad* (DFM:285-350) También puede leerse la compilación de estas críticas en *Foucault contra Habermas*, editado por Ashendenm y Owen.

establecer con él un diálogo en igualdad de condiciones. El escéptico consecuente se sitúa en un nivel no simétrico del discurso, porque analiza el lenguaje “desde fuera”, del mismo modo que un etnólogo estudia una cultura ajena, como si fuera “el rito incomprensible de una cultura extraña” y no concede a los otros la posibilidad de expresarse, esto es, no los trata como iguales, por lo que tampoco está respetando las normas de la ética discursiva y puede ser criticado por ello (CCM:109).

Habermas sostiene que cuando Foucault incumple las condiciones del discurso, ya no se está dando una argumentación plena entre él y sus interlocutores; es decir según Habermas, se podrá “hablar *sobre* el escéptico, pero no *con* él” <sup>205</sup> (CCM:109). En un paso más allá de su argumento, el filósofo alemán reconoce que con su actitud distante el escéptico consecuente podría cuestionar los principios de la ética del discurso y separarse, con autoridad teórica, de la realidad estudiada; pero lo que será imposible para este escéptico (o para cualquier ser humano) es renunciar a compartir una forma de vida con sus semejantes. Es decir, Foucault (o cualquier escéptico o crítico de la teoría habermasiana) ha crecido y adquirido sus competencias comunicativas al mantener relaciones con otros en el mundo de la vida; y sólo en este ámbito puede convivir con los demás. Según esta argumentación, es posible dudar y criticar, a un nivel teórico, la viabilidad o corrección de su propuesta comunicativa, pero lo que resulta indudable es “la eticidad de las relaciones vitales, en las que [el escéptico] participa todos los días”. La única salida (auténtica, no meramente teórica) si se renuncia a las relaciones humanas en el mundo de la vida es, según el filósofo alemán, el suicidio o la neurosis (CCM:110).

Diferencia de nuevo el autor entre el ámbito teórico del filósofo y la vida cotidiana de los hablantes, para sostener que la validez de su teoría no depende de la infalibilidad de sus argumentos teóricos (que siempre pueden ser dudados, cuestionados, matizados...) sino de la explicitación (a veces llamada “reconstrucción”) de una serie de intuiciones, presentes en toda comunicación con sentido y experimentadas por todos los sujetos en su comunicación cotidiana. Entonces, sólo en un nivel teórico y abstracto es posible cuestionar los principios de la ética del discurso, como hace el escéptico; pero esta posibilidad queda bloqueada en el mundo de la vida, donde cada sujeto se ha formado en una misma tradición cultural y en un proceso de socialización, y ha

---

<sup>205</sup> Cursivas del autor. Resulta interesante destacar cómo esta crítica de Habermas a Foucault es similar a la que Apel realizó a Wittgenstein, por la imposibilidad de comprender un juego de lenguaje desde fuera. Véanse los epígrafes 2.3 y 2.5 de este trabajo o TF1:350 *passim*.

desarrollado la competencias comunicativas que ya conocemos (CCM:112). Con esta consideración Habermas considera que ha fundamentado de forma débil su ética del discurso. En este sentido sostiene que “el participante en la argumentación no puede librarse del principio discursivo si, en actitud performativa, toma en serio el significado de la validez de las normas” y que “la fuerza trascendental de una aspiración de validez entendida frontalmente es eficaz, empíricamente hablando y no se puede superar por medio de la percepción reflexiva” (CCM:115).

En conclusión, la argumentación habermasiana, referida tanto al discurso como a la acción ética, parece ser incuestionable a no ser que se pretenda renunciar a la praxis vital compartida por los humanos en el mundo de la vida. Si se acepta este carácter compartido y cotidiano, Habermas mantiene que su propuesta no supone ya una teoría idealizante y distanciada de la realidad cotidiana (como sucedía con la obra de Apel), sino que conlleva una dimensión que cabría denominar “empírica” o “fáctica”, aunque al mismo tiempo se entienda como universal y carente de alternativas. Esto se debe a que, según Habermas, sus consideraciones sobre la racionalidad comunicativa poseen un carácter pragmático-trascendental, incuestionable y suponen la mejor explicación, prácticamente irrenunciable (o cabría decir, “invivable”) de los procesos comunicativos humanos y en el mejor modo de resolver cualquier disputa. Cabe observar de este modo que los rasgos y las pruebas trascendentales no sólo siguen presentes en la propuesta habermasiana como una condición de posibilidad innegable (a no ser que se cometan contradicciones performativas), sino que se integran en el mundo de la vida, como una dimensión vital e intrínsecamente humana.

Esta consideración va a resultar problemática y ha recibido bastantes críticas, como veremos en los capítulos undécimo y decimocuarto de la tesis. Sin embargo, antes aludiremos a la debilitación de las tesis de su ética del discurso que Habermas propuso en los años noventa.

## 10.2 Aclaraciones a la ética del discurso <sup>206</sup>

### 10.2.1 Giro pragmático y conexión con el mundo de la vida

En esta nueva publicación, fechada en 1991, Habermas se propone defender una versión más actualizada de su ética del discurso, entendiéndola como una disciplina universal, en tanto se refiere a una forma de comportamiento y de argumentación racional que se da en todas las culturas. Según este filósofo alemán, Kant anticipó, en cierta medida, esta propuesta ética y Apel la vinculó con la racionalidad comunicativa humana. Aunque Habermas actualiza y debilita las teorías de estos dos autores, al considerar que en el momento postmetafísico de la filosofía, ya no resulta posible partir de consideraciones abstractas e idealistas, separadas de la realidad de los hablantes. En este sentido y como veremos en esta sección, Habermas tiene en cuenta las críticas de Hegel a Kant y las que él realizó a Apel (descritas en la segunda parte de la tesis) para actualizar su propuesta.

Es decir, a diferencia de su obra anterior sobre ética que acabamos de comentar, donde los principios éticos se entendían como “pragmático-trascendentales”; en esta nueva obra, el segundo adjetivo es sustituido por “universal”, dimensión que este autor explica exclusivamente desde un punto de vista lingüístico. En este momento, el universalismo habermasiano se identifica con los principios de validez de la ética del discurso, desarrollados filogenéticamente, según los cuales, “todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar, implícitamente, presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo” (AED:16).

Para este autor, los principios de la ética discursiva se originan en los presupuestos mismos que permiten el establecimiento de una argumentación y son admitidos por todos los hablantes, “con tal que sepa qué es eso de justificar una norma de acción” (AED:16). Es decir, Habermas va a seguir afirmando la universalidad de estos principios, aunque sostiene que esto sólo debe entenderse de modo hipotético y lingüístico, ya que el contenido de tales principios procede únicamente de las

---

<sup>206</sup> Para iniciar este apartado quisiera destacar que tuve una dificultad con esta obra de Habermas. En principio seguí la traducción de Jiménez Redondo que encontré en la página web de la UCM (<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm>). Más adelante descubrí que la traducción publicada en Trotta es de José Mardomingo y difiere en ciertos aspectos de la de Jiménez Redondo. Voy a citar la traducción publicada, excepto cuando las diferencias entre estas dos traducciones sean destacables, en esos casos, citaré las dos versiones y la original.

presuposiciones de la acción orientada al entendimiento. Y explica la validez indiscutible y universal de esta propuesta ética a partir de tres razones, relacionadas entre sí y que pasamos a describir:

En primer lugar, se trata de una pretensión de validez exclusivamente formal. Habermas va a argumentar con extremo cuidado en este momento, para que los principios discursivos de su propuesta ética no se identifiquen con ninguna forma de vida concreta (ni siquiera con las occidentales), sino que dependan tan sólo de un recurso procedimental de resolución de conflictos por medio del lenguaje, que, según él, está presente en todas las formas de vida y que muestra “la conexión interna de los aspectos que representan la justicia y el bien común”, basada en una “misma raíz moral”: la vulnerabilidad de la especie, que sólo puede protegerse si los seres humanos viven en sociedad (AED:20). A esta consideración subyace la presuposición de que el discurso práctico “puede garantizar una formación de una voluntad común, transparente a sí misma [...] que dé satisfacción a los intereses de cada individuo, sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos” (AED:21). Sólo desde la ética del discurso será posible mantener este vínculo entre los principios universales del derecho y la concepción diferenciada del bien de cada sujeto o cada comunidad, para proteger a todos los seres humanos.

En segundo lugar, este autor sostiene que su ética del discurso es la única que puede explicar el proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva; ya que sólo desde los presupuestos de su teoría se puede dar cuenta “de la conexión imprescindible entre la autonomía de cada individuo y su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas” (AED:23). Esto es, cada uno de nosotros, como participante del discurso, se representa a sí mismo y a sus pretensiones en primera persona; pero también tiene que reconocer a los otros, para el establecimiento de un diálogo. De este modo, todos los hablantes se insertan en un contexto universal de comunicación y comparten idealmente ciertas pautas comunicativas y formales que se deben cumplir si pretenden entenderse (por ejemplo que los todos los hablantes tengan el mismo derecho a exponer sus argumentos). Estas pautas serán equivalentes, en última instancia y como desarrollaremos en este apartado a los derechos inalienables de los individuos y al respeto por su dignidad personal (AED:47).

En tercer lugar, Habermas aduce que su teoría es la más adecuada para entender las relaciones humanas porque al trasladar los presupuestos *a priori* de la ética kantiana



al mundo de la vida, los principios de la ética del discurso no se postulan de modo abstracto, sino que se integran en la cotidianeidad de los hablantes. Es decir, los conflictos que contempla la ética discursiva brotan en la práctica comunicativa cotidiana y la única forma de solucionarlos es recurrir a estos mismos principios comunicativos, presupuestos en todo discurso con sentido.

Pasamos a desarrollar estos tres argumentos, donde se percibe con claridad cómo este autor ha recuperado la crítica que Hegel ya hiciera a Kant, sobre el carácter unilateral y separado de la razón pura, así como la reivindicación hegeliana de la eticidad, como solución a las limitaciones y el carácter abstracto de la propuesta kantiana (AED:24-31). Aunque Habermas acepta estas críticas, no llega a renunciar a ciertos elementos de la obra kantiana para la definición de su ética del discurso. Es decir, el filósofo contemporáneo se propone conciliar la consideración hegeliana de la eticidad con los principios universalistas de la ética kantiana. Ahora bien, como ya hemos anticipado, la validez universal de la ética habermasiana debe entenderse de modo hipotético, como una acción comunicativa que se ha vuelto reflexiva y cuyo contenido normativo está tomado, sola y exclusivamente, de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento. Al abandonar postulaciones idealistas, arraigarse en los procesos comunicativos cotidianos y tener en cuenta las distintas circunstancias de todos los sujetos involucrados en el proceso discursivo, el autor considera que su propuesta ética ha superado las limitaciones de la ética kantiana. Esto es, para Habermas, el principio de universalización irrenunciable que propone su ética tan sólo se refiere a los resultados y consecuencias que la aplicación de cada norma tiene para el bienestar de todos los individuos implicados en el proceso comunicativo. La ética del discurso tiene en cuenta, por lo tanto, la orientación por las consecuencias de las acciones y normas, que afectan a todos los hablantes, y sólo en este aspecto, procedimental y arraigado en la práctica cotidiana, radica su pretensión de validez universal (AED:27).

A diferencia de la filosofía kantiana, Habermas reconoce que los principios de su ética discursiva no vienen garantizados de antemano por presuposiciones como la ley moral o la autonomía individual; sino que se originan en la intersubjetividad del mundo de la vida. Según este autor, las normas morales no tendrían ninguna consecuencia para la vida práctica si no pudieran apoyarse “en la fuerza impulsora que le proporcionan los motivos y en la vigencia social de instituciones reconocidas” (AED:28). Renuncia

entonces a la separación abstracta entre filosofía y vida, propia del kantismo, y reconoce que toda ética universalista (que se precie) debe tener en cuenta las distintas formas de vida y los vínculos que se establecen entre seres humanos.

Siguiendo la psicología genética de Kohlberg que ya conocemos, Habermas insiste en que los principios de la ética discursiva no son postulaciones abstractas, sino que se han desarrollado, de modo contingente, a lo largo de la historia de la humanidad y que nunca se separan de la práctica comunicativa cotidiana, sino que deben concordar con las prácticas de socialización y educación de los seres humanos, así como con las instituciones sociales y democráticas. Hay que tener en cuenta, además, que en dichas instituciones están encarnadas las ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional, equivalentes a los ideales morales universalistas, explicitados por la ética del discurso. En este sentido, el autor reconoce que de modo contingente, hemos tenido “la suerte [*sic*] de vivir en sociedades occidentales, en las que desde hace dos o tres siglos se ha venido imponiendo un proceso, ciertamente falible [...] pero *orientado* de realización de los derechos fundamentales” (AED:29)<sup>207</sup>.

Argumenta entonces que sin la presencia subyacente de tal comprensión universalista y recíproca de los principios de la ética del discurso, las sociedades occidentales no habrían alcanzado el grado de desarrollo moral que las caracteriza, ni hubiera podido definirse el programa de derechos humanos, fundamentales y universales; pero esta consideración no implica, según este autor, planteamientos teleológicos, ni evolucionistas. En este momento Habermas se aparta de la teoría de Hegel y mantiene un enfoque realista, para sostener que la extensión de los principios de la ética del discurso no es una tarea, que “quepa confiar a la marcha del espíritu absoluto”, sino que, al contrario, se debe “sobre todo a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos” (AED:29). La filosofía, de nuevo, no debe situarse nunca en una esfera separada de la dimensión histórica a la que pertenecen estos movimientos, que contribuyen, a su vez, a la extensión de los derechos universales, anticipados por la ética discursiva (AED:47). Define de este modo una concepción materialista y realista de la ética del discurso, que reconoce el desarrollo de competencias comunicativas y morales en la historia de la humanidad, sin renunciar, no obstante, a una comprensión universalista y procedimental de la ética. Superando las limitaciones de la teoría kantiana y hegeliana, Habermas pretende acercarse a los

---

<sup>207</sup> Cursivas del autor.

problemas de la sociedad de su tiempo, con la misma intención que llevó a Horkheimer a sostener que “para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una constitución perfecta, es menester desarrollar una teoría materialista de la sociedad” (AED:33)<sup>208</sup>.

El único argumento posible que este autor encuentra para defender el carácter universal de su ética del discurso, no es ya la consideración (etnocéntrica) de que los procedimientos universalistas y democráticos alcanzados en las sociedades occidentales son los mejores y deban ser extendidos a otras regiones del planeta; sino el reconocimiento de la presencia de la racionalidad comunicativa en todos los procesos discursivos, de todas las culturas. Partiendo de nuevo de consideraciones materialistas y realistas, Habermas sostiene que no se debe confundir la aplicación y el desarrollo (histórico y contingente) de los principios de la ética del discurso en las sociedades democráticas, con el carácter universal, procedimental, formal (y cabría decir, aunque el autor no emplee este término “transcultural”<sup>209</sup>) de estos principios, que parecen estar presentes en todas las formas de vida, ya que en todas ellas se dan procedimientos argumentativos y consideraciones éticas.

Entonces, el núcleo universalista de la ética habermasiana no parte de la extensión (o consideración de superioridad) de las sociedades democráticas occidentales sobre las demás, sino del reconocimiento (empírico) de que, pese a sus diferencias, todas las formas de vida coinciden en que extraen sus principios éticos de la interacción lingüísticamente mediada. Es decir, según el filósofo alemán, todas las formas de vida presentan, de modo ineludible, una serie de pautas que giran en torno al trato igual, a la solidaridad y al bien común; ideas básicas y derivadas de las condiciones de simetría, reversibilidad de perspectivas y reciprocidad, propias de la racionalidad comunicativa. Si se admite este núcleo universal, se podrá criticar a quien no cumpla estas condiciones, y de este modo, ya se están afirmando las bases de la ética del discurso, que resultan, de nuevo, irrenunciables (AED:21).

A diferencia de la propuesta de Kant, para quien el imperativo categórico era una ley básica o *factum* de la razón, que no podía ser inferida, sino que se imponía por sí misma, como una proposición sintética *a priori*, no fundada sobre ninguna intuición,

---

<sup>208</sup> En este momento Habermas está citando: “Materialismus und Moral” de Horkheimer en *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. 2, p. 175.

<sup>209</sup> Este término surgió de la participación de Astrid Wagner de título: “¿Pluralismo sin relativismo? Rasgos de una racionalidad transcultural”, manuscrito inédito presentado en la sesión del seminario del proyecto de investigación “Normatividad y Praxis”, organizado por Ángeles J. Perona, que tuvo lugar el 20 de noviembre de 2013 en la Facultad de Filosofía UCM.

(KPV A56) y de la de Apel, para quien la postulación de la comunidad ideal de comunicación conllevaba un imperativo ético irrebasable (TF2:409); Habermas no propone una formulación incuestionable de los principios de su ética del discurso, que deba cumplirse sin excepciones y se dé con independencia de las distintas situaciones comunicativas. Para este autor los presupuestos de su ética sólo desempeñan “el papel de una regla de argumentación para la fundamentación de juicios morales” (AED:143) que no puede obligar a nadie a entrar en este tipo de debates, ni a cumplir ninguna norma. La validez universal de la ética habermasiana se concreta en principios morales de forma secundaria, ya que ante todo presenta “una fuerza motivante racional” (AED:143) que sólo se arraigan en los discursos y en la capacidad de dar razones, propia de todos los seres humanos.

Además, el sujeto de la ética discursiva habermasiana se distingue del sujeto sometido al imperativo categórico porque según Habermas para que una acción sea buena no basta con la convicción firme de un sujeto que cree estar actuando por deber; ya que en primer lugar, tal sujeto solipsista no es real; y en segundo lugar, ninguna convicción, por intensa y “pura” que sea, está libre de rasgos tan humanos como la posibilidad de errar o la debilidad de voluntad. Como ya anticipamos en las críticas de Habermas a la filosofía de la conciencia, el sujeto de la ética habermasiana es colectivo, cabría decir primera persona del plural, y en este sentido se diferencia de la kantiana y de la apelsiana que estaban protagonizadas por un sujeto singular y aislado. Siguiendo con esta reflexión, Habermas insiste en que los principios de su ética del discurso no vienen dados de antemano, ni garantizados por ninguna potencia racional, cabría decir *a priori*; sino que se forman en los procesos de socialización, de las distintas comunidades humanas, bajo el trasfondo de diversas instituciones y contextos normativos (AED:49).

Sin embargo, esta reinterpretación pluralista de la ética kantiana no lleva a Habermas a defender ninguna postura colectivista. Para este autor, en el proceso de socialización que se da en todas las comunidades, cada sujeto adquiere autonomía, capacidad de decisión y de dar razones; elementos imprescindibles para el establecimiento de procesos discursivos con los demás hablantes y para la definición de juicios morales, que deberían ser aceptados (idealmente) en un debate público, donde se tengan en cuenta a todos los sujetos y se acepte la fuerza del mejor argumento. Según esta comprensión discursiva de las bases de la ética del discurso, la fuerza motivadora de las convicciones morales sólo se puede mostrar de modo empírico y a partir del

establecimiento de diálogos, en la constatación de que quien actúa contra las buenas razones, tiene que contar con las recriminaciones de los demás en este discurso público, y se halla, además, expuesto a la autocrítica, es decir, a su “mala conciencia” (AED:143), por la contradicción que se establece entre su acción y su propio reconocimiento (quizás intuitivo) de las pretensiones de validez; que siempre están presentes, en tanto posibilitan los discursos, aunque en este momento hayan sido vulneradas.

A partir de esta constatación, Habermas redefine el principio básico de su ética del discurso, denominado “D” y que se concreta en el hecho de que “sólo pueden pretender validez aquellas reglas morales que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”<sup>210</sup> (AED:16). Este principio, insiste Habermas, no puede obligar en sentido deóntico fuerte, ni ser motivo de sanción legal, sino que debe vincularse con las instituciones y códigos legales de cada forma de vida, que son las que realmente obligan. Y en todas las aplicaciones prácticas o codificaciones legales de los principios de la ética del discurso siempre subyace este núcleo de racionalidad discursiva (o de discusión mediada por razones) que resulta ineludible y que posibilita todos los procesos discursivos, que pueden decidirse racionalmente a través de argumentaciones, incluyendo las disputas morales.

Por lo tanto, si se acepta con Habermas que todo ser humano es capaz de dar razones de su comportamiento, por haber adquirido un lenguaje y haberse formado en una comunidad que le proporciona un contexto normativo; entonces, también se han aceptado las presuposiciones de su ética del discurso, que quedan afirmadas de antemano, como condiciones que anteceden y posibilitan todos los procesos argumentativos y las distintas aplicaciones de estos principios en cada código legal. Tras realizar esta argumentación, el filósofo insiste en que los principios de su ética del discurso son incuestionables y su teoría ha quedado fundamentada, de modo débil y discursivo, por suponer una explicación que carece de alternativas.

Ahora bien, y como ya se ha señalado, esta fundamentación sólo supone una deducción *a posteriori* realizada por el teórico del discurso. En el momento postmetafísico en que este autor sitúa su teoría, estas intuiciones (que en la obra de

---

<sup>210</sup> Cabe comparar esta definición del principio “D” con la que Habermas dio en su anterior obra ética (que puede leerse en CCM:77 o en la página 219 de este trabajo). En esta nueva obra, este imperativo adquiere un carácter más hipotético, definido en subjuntivo, es decir, no es un hecho de obligado cumplimiento, sino una postulación ideal que, de realizarse, contribuiría a mejorar los procesos comunicativos.

Apel, y en publicaciones previas de Habermas, suponían una condición ineludible y garantía del cumplimiento de la argumentación con sentido) se convierten en la presuposición pragmática, pero necesaria, de una serie de principios y pautas comunicativas universales, desarrolladas históricamente. Entre ellas se encuentran la consideración igualitaria de todos los sujetos que intervienen en el proceso argumentativo, la necesidad de revertir perspectivas y el reconocimiento de que todos los hablantes saben qué significa dar buenas razones o argumentar (AED:46). Estas pautas se postulan al modo de la pragmática universal, es decir, cuando se llevan a la práctica, se perciben sus consecuencias pragmáticas beneficiosas, ya que los procesos de entendimiento se facilitan; y en este sentido, Habermas considera que las presuposiciones de su ética carecen de alternativas y quedan justificadas. Sostiene además, que estas presuposiciones son ideales (en sentido débil) y necesarias, pero no suficientes; esto es, no se puede partir sólo de la “fuerza motivante” de las razones (AED:100), ni confiar en su validez absoluta en un plano teórico; ya que, en el momento en que se desvinculan de los procesos comunicativos del mundo de la vida, de los intereses que están en juego y de los distintos códigos legales, estos principios pierden su fuerza impulsora y su eficacia.

La filosofía no puede separarse, como sabemos, de los resultados de otras disciplinas, como el derecho y la política (AED:205). Además, toda moral universalista que no desee caer en planteamientos idealistas debe establecer, según el autor, un equilibrio entre la pérdida de eticidad de las teorías abstractas y la contingencia de los procesos comunicativos reales del mundo de la vida. La abstracción de las primeras proporciona una comprensión más amplia de la racionalidad comunicativa, mientras que los segundos constituyen el ámbito donde tal dimensión racional comunicativa se origina y se pone en práctica (AED:43). Cabe observar de nuevo cómo las dos dimensiones que componen la obra de Habermas (teoría y mundo de la vida; moral abstracta universalista y eticidad concreta) se complementan y refuerzan mutuamente.

Por lo tanto, y para cerrar esta sección, cabe constatar cómo Habermas se ha apartado de la argumentación idealista de la ética kantiana y apelsiana, así como de cualquier consideración etnocéntrica que entienda las democracias occidentales como el mejor modo de vida posible. Pero por otro lado, no renuncia a una dimensión universal, compartida por todos los hablantes que comunican con sentido y, según el autor, se entienden. Considera entonces haber definido su ética del discurso tan sólo a partir del

reconocimiento de unos principios comunicativos y racionales que parecen estar presentes en todas las formas de vida; por lo que ha superado el idealismo apelsiano. Sin embargo y como veremos en el apartado siguiente, algunos rasgos cercanos a la argumentación trascendental persisten en la propuesta ética habermasiana.

### **10.2.2 Persistencia de consideraciones trascendentales en esta obra**

Como ya se ha aludido, Habermas considera que en el momento postmetafísico de la filosofía, ya no resulta necesaria una fundamentación última de esta disciplina y se puede prescindir además del contenido idealista propio de la argumentación trascendental kantiana y apelsiana. Por el contrario, la ética del discurso se arraiga en el mundo de la vida de los hablantes y las únicas consideraciones universalistas que el autor considera válidas son las referidas a la capacidad comunicativa y racional humana (es decir, de la capacidad de dar razones y entender motivos). Sin embargo, en su propuesta persisten ciertas consideraciones trascendentales que pasamos a describir, y además, en ocasiones, sigue empleando explícitamente este término, al designar como “trascendentales” a las suposiciones idealizantes e ineludibles de su la práctica comunicativa cotidiana (AED:24).

En primer lugar, Habermas parte del *factum* de las formas de vida estructuradas mediante acción comunicativa, concretado en el hecho (constatable empíricamente e innegable, según el autor) de que los seres humanos podemos expresarnos con sentido y llegar a entendernos (o al menos, sabemos lo que quiere decir “llegar a entendernos”). Sostiene entonces que las estructuras universales de las relaciones de reconocimiento recíproco posibilitan la comprensión que cada uno tiene de sí mismo, como ser humano y como miembro de una comunidad. Esta autocomprensión se convierte en la base irrenunciable de los presupuestos comunicativos que están presentes en todas las argumentaciones, inclusive las morales. Según este filósofo: “el *factum* de una forma de vida estructurada mediante acción comunicativa [...] resulta irrebasable” (AED:159), tanto en el juicio moral, como en la propia acción moral. Ahora bien, esta condición insuperable no viene dada de antemano (“regulada por un equipamiento genético”, dice Habermas en este momento) sino que se ha desarrollado a lo largo de un proceso filogenético y ontogenético, que lleva a cada ser humano a aprender lo que significa “considerar algo desde el punto de vista moral” (AED:18).

La aparición y el desarrollo de este *factum* ha sido explicado por distintas disciplinas empíricas y reconstructivas, como la psicología genética de Kohlberg (AED:57 *passim*); pero, y a pesar de su origen histórico (y cabría incluso decir contingente) tanto el psicólogo estadounidense, como el filósofo alemán se muestran de acuerdo en que se trata de un *factum* universal e innegable, que establece la condición de posibilidad de todo discurso con sentido (y ahora también de toda acción ética) y que en el caso de ser cuestionado, conduciría a momentos de incomprensión y contradicciones performativas (AED:143).

Encontramos aquí el segundo rasgo trascendental de la ética habermasiana, con la diferencia de que, en este caso, el carácter incuestionable e innegable con sentido de los principios de la ética discursiva no se debe a la explicación abstracta que puedan dar ningún filósofo, sino a que estos principios tienen corroboración empírica de otras disciplinas (la ya mencionada psicología empírica, pero también la gramática generativa de Chomsky) y a que están arraigados en las prácticas comunicativas cotidianas del mundo de la vida. Es decir, los principios racionales y universalistas del discurso han quedado integrados en las bases mismas de la convivencia y la comunicación humana, a través de un proceso ontogenético y filogenético que puede contrastarse empíricamente. Además, el filósofo alemán vincula estas consideraciones teóricas con un cierto pragmatismo, para argumentar que si se pretende alcanzar consensos, no cabe dudar de que la argumentación por medio de razones es la mejor forma de discurso, que no puede compararse con argumentaciones interesadas o violentas. En este sentido también mantiene que el mejor argumento posible será el que tenga en cuenta a todos los afectados y sus opiniones (AED:23). Partiendo tan sólo de estas consideraciones, que según Habermas sólo son procedimentales y nunca afectan a los contenidos de los discursos, se podrá criticar a quien no cumpla estas condiciones; y de este modo, ya se están afirmando las bases de la ética del discurso, que resultan, de nuevo, irrenunciables.

En este momento el filósofo alemán vuelve a postular una condición *sine qua non* para fundamentar su propuesta; ya que si alguien cuestionara los principios “D” y “U”, podría ser criticado por no ser justo o igualitario, y además se daría una contradicción entre la pretensión de este sujeto de dar razones y ser entendido, y su cuestionamiento de las bases mismas que posibilitan su discurso. Como ya aludimos en la sección anterior, esta crítica no sólo sería externa (es decir, de la comunidad de hablantes, o cabría decir, de los lectores convencidos de la teoría de Habermas) sino que puede



llegar a ser interna, al convertirse en el sentimiento de culpa de quien entiende los principios igualitarios e inclusivos de la ética del discurso y no los respeta (AED:123). En este sentido, los presupuestos pragmáticos universales que los participantes asumen al entrar en el discurso no suponen obligaciones morales, en un sentido deóntico fuerte, sino que adquieren el carácter de “una débil intimación trascendental”<sup>211</sup>(AED:197), que cabe entender como un hecho irrenunciable de la argumentación que obliga a hablar bajo estos supuestos idealizantes y, en sus palabras, carece de alternativas, en tanto “no deja a los que participan en ella elección posible” (AED:140).

Es decir, este autor sigue insistiendo en la universalidad de su propuesta ética, llegando a afirmar que en cualquier contexto comunicativo de cualquier cultura, todo el que pretenda comunicar con sentido y entender a los demás, “no puede menos de hacer determinadas idealizaciones en forma de presupuestos de la comunicación” (AED:140). Estas idealizaciones (o proyecciones de una situación ideal de habla donde todos los hablantes son reconocidos) tendrán consecuencias en la realidad de los hablantes y fundamentarán las normas morales. En palabras de Habermas, se podrá obtener “a partir de suposiciones de racionalidad de este tipo, una regla de argumentación para aquellos discursos en los que pueden fundamentarse normas morales” (AED:141).

Vuelve a aparecer aquí una comprensión trascendental de los principios de la ética del discurso, por su presencia sin excepción en todos los discursos, incluso en aquellos que parecen negarlos; y dada esta carencia de alternativas a la explicación de las relaciones humanas de la ética discursiva, esta propuesta se dota además de la autoridad normativa suficiente para criticar a todo aquel que niegue o cuestione esta teoría. Este paso argumentativo supone otra muestra debilitada del argumento “*tu quoque* trascendental”, que ha sido insertado en el lenguaje y vinculado a la ética. Se trata éste del tercer rasgo propio de la argumentación trascendental de la ética habermasiana.

Como ya hemos visto, pese a la insistencia del autor de que su teoría sólo formula una serie de principios pragmáticos y universales, correspondientes a las intuiciones que todos tenemos de lo que significa dar buenas razones o “consenso auténtico”; por otro lado, considera que su teoría es incuestionable, carente de excepciones y es la base de una norma moral universal. Los principios definidos por la ética del discurso se convierten entonces en las “suposiciones idealizantes que los

---

<sup>211</sup> Mientras que José Mardomingo dice: “débil intimación”, Jiménez Redondo dice: “débil coerción”. En alemán es “schwache transzendente Nötigung” (EzD:191) Considero que en la traducción de Jiménez Redondo se aprecia mejor el matiz de imposición de la versión alemana.

participantes tienen que efectuar realmente en su praxis argumentativa" (AED:17-18). Es decir, el respeto a los principios de la ética del discurso supone, en última instancia, una obligación normativa e ineludible para todo hablante que pretenda ser entendido. Según esta argumentación, estos principios discursivos y estructurales apuntan a un proceso de entendimiento que, por su forma (es decir, "en virtud de las suposiciones idealizantes que tiene que desempeñar fácticamente todo el que entre seriamente en argumentaciones", AED:67) obliga a todos los hablantes a llevar a cabo lo que Mead llamaba "asunción ideal de rol". Es decir, a superar su punto de vista particular, para ponerse en la situación de los demás, atendiendo a sus distintos argumentos y a las buenas razones que cada uno de ellos pueda ofrecer, y a partir de ahí, buscar consensos que tengan en cuenta a todos los afectados.

A pesar del reconocimiento de que en la mayor parte de los procesos comunicativos cotidianos tales principios no se cumplen (por ejemplo se dan asimetrías en los procesos comunicativos o sujetos que no tienen el mismo derecho a expresarse), este autor sostiene que las idealizaciones de la comunicación son inevitables y presentan un "contenido normativo *en sentido lato*"<sup>212</sup>, en la medida en que el sujeto que entabla un diálogo no tiene más remedio que basarse en este tipo de presuposiciones pragmáticas (AED:141). Ahora bien, continúa Habermas, estos postulados no consisten más que en suposiciones anticipadoras y constitutivas de la práctica comunicativa, que resultan imprescindibles, porque cuando no se presuponen, los procesos comunicativos degeneran en acciones estratégicas veladas, con efectos perniciosos para los seres humanos. Teniendo en cuenta además que la gran mayoría de los hablantes rechazan, aunque sea de modo intuitivo, estas formas de comunicación desviadas.

Por estos motivos y sólo en este sentido, Habermas sostiene que quien actúa comunicativamente "se halla bajo el «tener que» de una débil intimación trascendental, sin encontrar el «tener que» prescriptivo de una regla de acción"<sup>213</sup> (AED:197). Sin embargo, esta coerción no puede ser entendida al modo del imperativo categórico o de los principios incuestionables de la propuesta apelsiana; sino que se trata de una propiedad intrínseca e innegable de los procesos comunicativos humanos, condición que Habermas denomina "trascendental", en el sentido debilitado y comunicativo ya descrito. Es decir, resulta imposible argumentar y llegar a entenderse con los demás

---

<sup>212</sup> Cursivas del autor.

<sup>213</sup> Comillas del autor. Véase la nota 210 de la tesis o EzD:191

(siendo estos hechos experiencias constatadas por todos los hablantes), si no se presuponen las pretensiones de validez y los principios de la ética del discurso.

En un segundo momento de su argumentación, este autor sostiene que estas presuposiciones acaban apuntando a un horizonte que supera cada situación comunicativa concreta. En sus palabras: cuando se presuponen de modo pragmático, estos principios, en su “ímpetu idealizante”, van más allá de las condiciones cumplidas y constituyen “suposiciones *anticipantes*” de una práctica que no funcionaría sin ellos<sup>214</sup> (AED:141). Aunque Habermas reconoce las diferencias entre formas de vida, argumenta que si los hablantes mantienen estas suposiciones (sin las cuales, no se entenderían), todos ellos podrían llegar a converger en un horizonte común, ya que comparten conceptos como los de “verdad”, “racionalidad” y “justificación”, que “desempeñan en *toda* comunidad lingüística el *mismo* contenido gramatical”<sup>215</sup>. Considera, además, que este reconocimiento es “suficiente para anclar las mismas nociones universalistas de moral y justicia en formas de vidas diferentes, incluso rivales, y para mantenerlas, siendo compatibles con diversas concepciones del bien” (AED:224). Siendo ésta es la única referencia a los conflictos o rivalidades entre formas de vida que encontramos en esta obra de Habermas.

El cuarto rasgo trascendental que encontramos en esta obra es que, según este autor, los principios de la ética del discurso no sólo están presentes en todos los procesos argumentativos como presuposiciones inevitables; sino que apuntan a un horizonte regulativo que trasciende las distintas formas de vida e incluye a todos los seres humanos, con sus diferencias y rivalidades, en una situación comunicativa común. Según Habermas, en el momento en que se presupone la acción orientada al entendimiento como la condición *sine qua non* del discurso con sentido, “se universalizan, se abstraen y liberan de barreras”<sup>216</sup> las circunstancias particulares de cada uno, “extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar” (AED:21).

---

<sup>214</sup> Cursivas del autor

<sup>215</sup> Cursivas del autor

<sup>216</sup> En la traducción inédita se dice: “Se generalizan, abstraen y deslimitan” las circunstancias particulares. En la versión original: “verallgemeinert, abstrahiert und entschränkt” (EzD:18). De nuevo considero que la traducción no publicada es más adecuada, ya que el primer verbo indica generalidad, no universalidad; y además, Jiménez Redondo emplea una sola palabra, mucho más concreta, para traducir el tercer verbo.

Además, esta argumentación no sólo presenta rasgos trascendentales, en el doble sentido de condición de posibilidad y horizonte de unidad, sino que el autor mantiene, explícitamente, la posibilidad de efectuar una demostración trascendental, en sentido débil, para “fundamentar la pretensión de validez universalista [...] de un principio moral concebido procedimentalmente”<sup>217</sup> (AED:200). Es decir, pese a las críticas a la posibilidad (acaso necesidad) de fundamentar la filosofía, descritas en el capítulo cuarto de la tesis, Habermas sostiene que la ética del discurso se puede fundamentar a partir del contenido normativo de las presuposiciones incuestionables del discurso; ya que en el caso de que se cuestionaran estas presuposiciones, se estaría renunciando a la posibilidad del mutuo entendimiento; pero, esta posibilidad resulta contraintuitiva si se contrasta con el *factum* de la comunicación postulado. A partir de esta constatación, y en palabras del autor, “queda mostrado que no tiene sentido poner en cuestión [el principio de esta ética] como tal, sino acaso, esta o aquella interpretación que pueda darse de él” (AED:200). En este momento, el autor vuelve a aludir a la contradicción performativa que cometerían los posibles críticos de su teoría, quienes pretenden expresarse con sentido y ser entendidos, incluso cuando niegan o rechazan las condiciones que les permiten el mutuo entendimiento.

En nombre del realismo que Habermas defiende en esta etapa, se establece una diferencia entre las distintas teorías filosóficas, que nunca dejan de ser falibles<sup>218</sup>, por lo que deben estar sometidas siempre a crítica y autocrítica; y entre los procesos comunicativos humanos, que suponen, por el contrario, hechos incuestionables, constatados por todos. El *factum* de la comunicación no constituye, por lo tanto, una postulación teórica, abstracta e idealizante; sino una constatación arraigada en la práctica comunicativa cotidiana y por este mismo motivo, las presuposiciones idealizantes de la ética del discurso no pueden ser consideradas como teóricas e ideales, sino que son supuestos prácticos, compartidos por todos los hablantes en el mundo de la vida. Es decir, cuando Habermas desarrolla su teoría, se limita a explicitar las “propuestas de reconstrucción falibles del contenido normativo de presupuestos de la argumentación ineludibles”. Esta explicitación incluye una consideración del

---

<sup>217</sup> En este sentido resulta aclaradora la descripción que hace Velasco del problema de la fundamentación al que se enfrenta este autor. Véase. *El uso público de la razón*, p.70 *passim*.

<sup>218</sup> No queda del todo claro si Habermas incluye su propia teoría en esta consideración de falibilismo. Es decir, en un primer momento parece que contempla esta posibilidad cuando tiene en cuenta las críticas recibidas y reformula sus tesis; pero en última instancia, sigue defendiendo el carácter universal e imprescindible, incluso de condición *sine qua non* de cada versión de su teoría.

universalismo moral de las prácticas comunicativas, que quedan ligadas ahora a los contenidos de cada mundo de la vida (AED:200).

Este autor ha invertido la dirección de la argumentación trascendental kantiana y apelsiana, donde la fuerza y la normatividad de la teoría eran tales que podían (incluso debían) afectar o modificar la realidad de los hablantes y mantiene que el carácter universal y normativo de su propuesta no depende de un concepto *a priori* y abstracto de racionalidad, ni se identifica con ningún imperativo ético, sino que está inserto de modo intuitivo, cabría decir preteórico, en la práctica comunicativa humana. Por el contrario, Habermas parte del reconocimiento de los momentos de entendimiento en los procesos de comunicación cotidianos, y por ello insiste en que la fuerza de su argumentación depende del mundo de la vida, donde todos los hablantes saben qué significa dar buenas razones y está abierta la posibilidad de crítica a las “malas razones”. Según esta argumentación, el carácter normativo de la ética del discurso no se impone de antemano, como un imperativo teórico y abstracto, sino que se origina en un *factum* que parece estar presente en las prácticas comunicativas cotidianas. Los procesos de entendimiento del mundo de la vida se convierten en la condición de posibilidad de toda argumentación filosófica o ética, y no a la inversa. Sostiene en este sentido que:

“A diferencia de la razón práctica, la razón comunicativa no es *per se* una fuente de normas del actuar correcto. [Sino que] se extiende al *todo* el espectro de las pretensiones de validez [...] y en este sentido, va más allá del ámbito de las cuestiones moral - prácticas”<sup>219</sup> (AED:197).

Esto es, la racionalidad comunicativa, compartida por todos los humanos y presente en el mundo de la vida, abarca y posibilita las cuatro pretensiones de validez, incluso la normatividad, que no sería posible sin un momento previo de entendimiento. Con esta consideración Habermas parece haber superado los planteamientos idealistas, moralizantes y ontológicos excesivos de la propuesta de Apel, al precio de haber trasladado los procesos de comunicación al mundo de la vida y definir este ámbito como un nivel incuestionable que puede ser entendido incluso como trascendental, ya que subyace a todos los procesos de comunicación, carece de excepciones, no se puede criticar por medio de lenguaje y se convierte en la condición de posibilidad todo discurso con sentido y toda acción ética.

---

<sup>219</sup> Cursivas del autor.

A partir de esta comprensión, inmanente pero innegable, de los procesos comunicativos cotidianos en el mundo de la vida, este filósofo considera posible (y así lo hace) enunciar un argumento trascendental débil y puramente comunicativo. En el momento de moral postconvencional en el que sitúa su teoría, este autor sostiene que “hasta la fecha” a su argumentación le falta “un equivalente para algo así como la deducción trascendental kantiana de las categorías del entendimiento” (AED:200).

Recorre entonces a la comprensión débil y naturalista de los argumentos trascendentales de Strawson, quien ha renunciado completamente al carácter *a priori* e ideal de tales argumentos, para entenderlos como “las presuposiciones universales y necesarias de un orden autosustitutivo”, propias de la especie humana y por ello inevitables (AED:200)<sup>220</sup>. Según Habermas, para este filósofo inglés no existe ningún equivalente funcional del discurso racional, ya que si los hablantes pretenden que sus palabras tengan sentido, no pueden pensar en excepciones, ni en vulneraciones de las presuposiciones ineludibles del discurso, que no son recusables, ni tienen excepciones y ésta es la única posibilidad de mantener el concepto de trascendental en el siglo XX.

En conclusión, el filósofo alemán aduce que los presupuestos de su ética del discurso son trascendentales en un sentido débil que él atribuye a la obra de Strawson. En este sentido, Habermas mantiene que:

“No tenemos elección: nos vemos obligados a aceptar los presupuestos pragmáticos de esta exigente forma de comunicación *ineludiblemente*, esto es, sin alternativas posible” <sup>221</sup> (AED:200).

A continuación insiste en que es posible dar una demostración trascendental, en un sentido débil, para fundamentar la pretensión de validez universalista de estos principios morales, que es vinculante para todos los sujetos capaces de habla y acción. Pero, en este caso, esta falta de alternativas y esta pretensión universal, demostrada y bien fundamentada, no dependen de consideraciones teóricas y postulaciones

---

<sup>220</sup> En este momento Habermas no cita a Strawson, sino el libro de Niquet, *Transzendente Argumente: Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung* (EzD:194). Se trata de la debilitación de la comprensión trascendental del conocimiento humano que ya explicamos en el capítulo séptimo (pp. 177 y siguientes, también puede leerse la nota 94 de la tesis).

<sup>221</sup> Cursivas del autor. Jiménez Redondo dice: “no tenemos más remedio que atenernos *inevitabilmente*, es decir, sin alternativas, a los presupuestos pragmáticos de esa exigente forma de comunicación”. En alemán: “Wir müssen uns auf die pragmatischen Voraussetzungen dieser anspruchsvollen Kommunikationsform *unausweichlich*, eben ohne Alternative einlassen” (EzD:194). De nuevo considero que la traducción inédita refleja de modo más adecuado el matiz de obligatoriedad y falta de alternativas que Habermas atribuye a su concepto de comunicación.

filosóficas, sino de los procesos comunicativos del mundo de la vida, donde los hablantes se entienden. En palabras de Habermas:

“Esta demostración de la no rechazabilidad fáctica de las presuposiciones dotadas de contenido normativo de una praxis imbricada *internamente* con nuestra forma de vida está [...] bajo la reserva de la constancia de esa forma de vida” (AED:200)<sup>222</sup>.

A partir de esta cita cabe observar, de nuevo, cómo las consideraciones trascendentales de Habermas adquieren su fuerza por estar arraigadas en la cotidianidad del mundo de la vida. En este hecho puede localizarse una debilidad de la ética discursiva que el filósofo anticipa: ¿qué sucedería si las formas de vida cambiaran o presentaran excepciones?, ¿perdería entonces su propuesta esta consideración de universalidad y trascendentalidad débil?

Reconoce que el carácter imprescindible de la racionalidad comunicativa depende del mantenimiento de nuestra forma humana de vida. Es decir, Habermas no excluye *a priori* que nuestra forma de vida pueda cambiar y cabe pensar en marcos alternativos o imaginar sociedades futuras, cuyos procesos de comunicación y entendimiento se puedan dar de modo distinto al que ahora conocemos. Pero esta opción, al menos en el momento presente y según este filósofo, supone una alternativa vacía e inconcebible, cercana a la ciencia ficción; ya que “ni siquiera podemos representarnos un cambio fundamental de nuestra forma de vida, que transformase a los hombres en *zombies*” (AED:200)<sup>223</sup>.

Para acabar este capítulo dedicado a la descripción de la ética del discurso habermasiano plantearemos dos preguntas: por un lado, hasta qué punto estas consideraciones realistas y arraigadas en la práctica comunicativa cotidiana resultan suficientes para afirmar el carácter universal y normativo de los principios de la ética del discurso. Por otro lado, si el recurso al argumento trascendental debilitado y unido a estas consideraciones sobre el mundo de la vida no supone el único medio que este filósofo tiene para justificar su teoría y concederle universalidad y normatividad. Esto es,

---

<sup>222</sup> Jiménez Redondo dice: “Esta no recusabilidad fáctica de las presuposiciones normativas de la práctica comunicativa se enlaza de modo intrínseco, con la forma sociocultural de vida y de comunicación de los seres humanos”. Sin que la traducción de Mardomingo sea incorrecta, considero que la otra es más clara.

<sup>223</sup> Cabe destacar como hace Strawson que esta imposibilidad de pensar en alternativas a otras formas de vida que lleva a postular una dimensión trascendental puede deberse a la falta de imaginación de los filósofos (*Escepticismo y naturalismo*, p. 69). Ross Harris mantiene una consideración crítica similar en su artículo “Atemporal Necessities of Thought” p. 48.

hasta qué punto Habermas no ha invertido en su explicación la lógica kantiana y apelsiana, de tal modo que la comprensión de la racionalidad que mantenían estos dos autores (el reconocimiento de una dimensión trascendental e imprescindible, condición de posibilidad del conocimiento o de la comunicación con sentido) es sustituida por la consideración habermasiana de los procesos de comunicación cotidianos del mundo de la vida, entendidos como la condición de posibilidad, imprescindible e incuestionable, de su propuesta.

En el capítulo siguiente comenzaremos a describir el concepto habermasiano de “mundo de la vida”, en relación con las consideraciones pragmatistas y cabría decir, aplicadas, de esta propuesta, donde parecen ir eliminándose, no sin ciertas dificultades, las consideraciones trascendentales que hemos descrito y donde vuelve a darse una interpretación trascendental de algunos elementos de la propuesta del Wittgenstein tardío. Sin embargo, tanto este concepto, como esta interpretación de la obra del filósofo vienés son complejas y problemáticas, como seguiremos mostrando a lo largo de la tesis, especialmente en los capítulos decimocuarto y decimoquinto.





## 11. PRAGMATISMO UNIVERSAL Y APLICACIÓN DE LOS CONCEPTOS HABERMASIANOS A LA POLÍTICA

“¿Dices que la concordancia entre humanos decide lo que es verdadero y lo que es falso? Verdadero y falso es lo que las personas dicen, y las personas concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida” (IF §241)

Desde finales de los años ochenta, Habermas ha modificado progresivamente su propuesta para adaptarla al nuevo paradigma de la filosofía, caracterizado por el giro lingüístico y el pragmatismo<sup>224</sup>. En esta nueva etapa, el autor debilita los elementos trascendentales de su teoría y trata de justificarlos en términos de pragmática lingüística y racionalidad comunicativa (VJ:17).

Habermas define su teoría de los años noventa como un “realismo epistemológico de corte pragmatista que sigue las huellas del kantismo lingüístico” (VJ:16) y considera que en *Verdad y justificación* (1999) ha culminado el proceso de destrascendentalización descrito, ya que sólo mantiene consideraciones pragmáticas y realistas sobre los procesos de comunicación humanos. Como puede leerse en esta cita:

“La conciencia trascendental [...] ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. [Y] el profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico” (VJ:27).

Sin embargo, este proceso no supone la completa eliminación de rasgos trascendentales, ni de ciertas consideraciones idealistas de influencia kantiana, como cabe observar en la citas que acabamos de dar. Tampoco va a renunciar a la universalidad de su propuesta, pero mantiene que esta pretensión de universalidad no se debe a una postulación abstracta y teórica, inmotivada y separada del mundo de la vida; sino la necesidad pragmática de dar respuesta a conflictos actuales. Según Habermas, cualquier enfoque teórico que renuncie a esta dimensión universal (y aquí incluye el pragmatismo de Rorty, y el comunitarismo de Walzer y Taylor<sup>225</sup>) se ve abocado a un relativismo impracticable que no puede hacerse cargo de este tipo de problemas, que su teoría sí puede solucionar.

<sup>224</sup> Habermas da una explicación muy breve y clara de su concepto de pragmatismo en el epílogo de *Habermas and Pragmatism*, editado por Aboulafia, Bookman y Kemp (pp. 223-232).

<sup>225</sup> Para leer las críticas de Habermas a Rorty, véase el capítulo quinto de *Verdad y justificación*: “El giro pragmático de Rorty” (VJ:223-260) o las páginas 251 y siguientes de este trabajo. Sobre su crítica a los comunitaristas, véase IO:123-131.

Por estos motivos, el filósofo alemán no renuncia a un marco universal como posible solución a estas dificultades, ni tampoco a la definición de un programa ético que tenga en cuenta a toda la humanidad; aunque como vimos en secciones anteriores, esta dimensión universal parece identificarse sólo con los procedimientos de argumentación inherentes a la racionalidad comunicativa propia del mundo de la vida. Es decir, defiende este marco universal a partir de consideraciones naturalistas (e incuestionables) sobre la especie humana y modera cualquier consideración abstracta o teórica al vincularla con la comunicación cotidiana (VJ:17-19).

La pregunta con la que se inicia *Verdad y justificación* es si resulta posible justificar la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso, así como conceder carácter universal a estas disciplinas, tan sólo a partir de este marco naturalista y pragmático. Dada la vocación práctica que Habermas mantiene en este momento y la urgencia de aplicar las tesis definidas a las dificultades sociopolíticas del presente; este autor considera que no va a dedicar más tiempo, ni esfuerzos al problema de la justificación, que considera haber solventado en sus *Aclaraciones de la ética del discurso* (VJ:19)<sup>226</sup>. Cabe entonces considerar que el filósofo alemán no ha variado en los años noventa su concepción de la ética, ni de los procedimientos para justificar su teoría, que como describimos en el capítulo anterior, se basaban en un argumento trascendental débil y ligeramente pragmático, que partía del *factum* cotidiano de la comunicación en el mundo de la vida y se apoyaba en consideraciones antropológicas sobre el desarrollo de las competencias comunicativas. Aunque Habermas llega a admitir que estos elementos podrían variar en el futuro, sigue insistiendo que en el presente no resultan cuestionables, ni negables con sentido; no sólo por argumentos teóricos (como la contradicción performativa, que persiste), sino por una consideración naturalista y pragmática, según la cual, los humanos estamos en contacto en el mundo de la vida, nos entendemos mutuamente y esto es innegable, a no ser que se abandone la vida común.

En este momento, Habermas aplica su teoría para resolver distintos conflictos interculturales, mediante la vinculación de su enfoque ético, universalista e idealista débil con una comprensión naturalizada de la especie humana, que no se separa nunca del mundo de la vida; en un difícil equilibrio entre teoría y práctica, que va a denominar “pragmatismo de corte kantiano” o “pragmatismo universal”<sup>227</sup>. Además, continúa

---

<sup>226</sup> Véase también la nota al pie 25 (VJ:19)

<sup>227</sup> Para la primera explicación de este enfoque teórico, véase VJ:15-18.

afirmando el falibilismo humano, esto es, sostiene que toda teoría (inclusive la suya) no está exenta de errores, por lo que debe atender a las críticas recibidas y fomentar la autocrítica. Por estos motivos, Habermas nunca deja de revisar y corregir su teoría, siguiendo el proceso de destrascendentalización descrito y respondiendo a las objeciones recibidas. Aunque éstas sean numerosas y variadas<sup>228</sup>, en la sección siguiente sólo nos referiremos a su polémica con Richard Rorty<sup>229</sup>, por considerar que el contraste entre la propuesta rortiana y habermasiana puede resultar aclarador para examinar las fortalezas y debilidades del giro pragmático habermasiano.

## **11.1 Primeras críticas y autocríticas: la polémica Rorty – Habermas y dos nuevos conceptos de verdad**

### **11.1.1 Descripción de las críticas de Rorty al pragmatismo de Habermas**

Uno de los elementos de la teoría de Habermas que más críticas ha recibido es el marcado tono idealista de su propuesta, que se persiste tras su giro pragmático y que resulta problemático cuando se vincula con los procesos sociales y políticos del presente. Como ha criticado Rorty, el filósofo alemán sigue manteniendo una concepción ideal de los procesos comunicativos, dando la impresión de que las conversaciones cotidianas son imperfectas y los hablantes deben esforzarse para alcanzar las condiciones ideales que describe su teoría. Este autor va a rechazar el concepto ideal de verdad de Habermas y lo sustituirá por uno deflacionario y circunscrito a cada comunidad<sup>230</sup>. El único concepto de verdad que admite Rorty es el de “aceptabilidad racional”, según el cual “verdad” es simplemente un “cumplido” que los pragmatistas atribuyen a las creencias que consideran tan bien justificadas que no necesitan más justificaciones, hasta que algo cambie<sup>231</sup>. Será entonces “verdadero” lo que acuerde un conjunto de personas, quienes estarán dispuestas a defender esos

---

<sup>228</sup> Los críticos a los que Habermas responde en esta obra son Wellmer, Lafont y Rorty (véase por ejemplo VJ:247 *passim* y VJ:277 *passim*). Por no extendernos, en este capítulo sólo describiremos su polémica con Rorty. Aludiremos a los otros dos autores en la parte cuarta de la tesis, dedicada a las críticas a Habermas.

<sup>229</sup> Quisiera agradecer a Óscar G. Castán por haberme acercado a la obra de Rorty en la asignatura de “Pragmatismo” del Máster de Estudios Avanzados de Filosofía.

<sup>230</sup> Para leer estas críticas de Rorty a Habermas véase su publicación conjunta: *Sobre la verdad* (SV:13 y 20 – 22, 29). Para profundizar en el concepto de verdad de Rorty, véase *Escritos Filosóficos 1: Objetividad, relativismo y verdad*, con especial interés en la introducción (pp. 17-35).

<sup>231</sup> Rorty, *Escritos Filosóficos 1: Objetividad, relativismo y verdad*. p. 43

contenidos con buenas razones, ante cualquier público<sup>232</sup>; no obstante, este contenido podrá cambiar en distintas comunidades y en distintas épocas. También se rechazan conceptos universales e ideales, porque las distintas corrientes filosóficas que entendieron la verdad como universal e ideal resultaron ser, en última instancia, convencionales, particularistas y se originaron, casi siempre, en el ámbito occidental, que Rorty denomina: “parroquiano”<sup>233</sup>. Este autor recuerda que en el contacto entre distintas formas de vida, las potencias occidentales intervienen, en la mayor parte de los casos, con fuerza y violencia, antes que con razones o persuasión, tendencia facilitada por el desarrollo técnico y la invención de armamentos. En sus palabras: “Nosotros los liberales occidentales hemos tenido el rifle *Gatling* y el nativo no”<sup>234</sup>.

Si tenemos en cuenta, como argumenta Rorty (y Habermas acepta, VJ:248) que no resulta posible salir de nuestros juegos de lenguaje y de nuestros procedimientos de justificación para discernir la verdad; esto es, que no existe una instancia de corrección externa para descubrir el contenido auténtico de los discursos; entonces, el filósofo norteamericano se interroga por qué Habermas continúa insistiendo en este concepto universal e ideal de verdad, que según Rorty no resulta “saludable” dada su irrelevancia en la práctica cotidiana de los hablantes y su imposible cumplimiento<sup>235</sup>.

La validez universal, insiste este autor, no es un concepto que esté presente de modo idéntico e inmediato en los distintos modos de vida, tan sólo es una convención definida por filósofos occidentales y enseñada en las escuelas de esta parte del mundo. Reconoce entonces, con su admitido etnocentrismo, las ventajas del modo de vida de las democracias occidentales, y admite que desearía extenderlo, por medio de la educación, a otras zonas del planeta. Sólo en este sentido, Rorty comparte los objetivos emancipatorios y universalistas de la ética del discurso, pero a diferencia de la propuesta habermasiana, el filósofo norteamericano no considera necesario que para extender la democracia occidental sea necesario postular condiciones ideales o trascendentales, diferentes (y en apariencia superiores) de los procesos comunicativos cotidianos; sino que según Rorty hay que ir caso por caso, mostrando los efectos prácticos o las consecuencias positivas de la extensión de esta forma de vida<sup>236</sup>.

---

<sup>232</sup> Rorty, *Sobre la verdad*, p. 25

<sup>233</sup> Rorty, *Sobre la verdad*, p. 157

<sup>234</sup> Rorty, *Escritos Filosóficos 1: Objetividad, relativismo y verdad*. p. 295

<sup>235</sup> Rorty, *Sobre la verdad*... p. 13

<sup>236</sup> Rorty, *Sobre la verdad*... pp. 57 – 58

Crítica entonces Rorty el “momento trascendente” de la teoría de Habermas que define como un término medio entre una “loable disposición a intentar algo nuevo y una fanfarronada”<sup>237</sup>. Es decir, se trata de una pretensión admirable, orientada hacia horizontes deseables, al menos para quien se ha formado en las sociedades occidentales; pero que, al incidir en exceso en la dimensión idealista, se aparta de la práctica cotidiana y crea problemas innecesarios, que se suman a los numerosos problemas reales del día a día. Además, recordando la crítica que el segundo Wittgenstein hizo a la filosofía<sup>238</sup>, el autor norteamericano se pregunta si el horizonte trascendental que propone Habermas no es sino un recurso imaginativo, muy elaborado y bien argumentado, basado en la postulación teórica de una situación ideal, impracticable en la vida cotidiana<sup>239</sup>; así como un problema artificial surgido por tomar demasiado en serio la obra kantiana<sup>240</sup>.

Rorty sostiene que los contenidos teóricos de cualquier disciplina, filosofía incluida, tienen que poder aplicarse en la práctica, o en caso contrario, carecen de utilidad<sup>241</sup>. Por ello, insiste en que el concepto incondicional de verdad de Habermas no resulta útil para la política democrática. En sus palabras: “es demasiado sublime [...] para convertirse en una meta”. Por lo tanto, según este filósofo norteamericano, si no queremos separarnos de la vida real y de los problemas que realmente preocupan a los seres humanos, deberíamos prescindir de cualquier pretensión ideal y sustituir el “ansia de incondicionalidad” por procedimientos contingentes y falibles de justificación, quizás más débiles, pero más cercanos a nuestras humanas y limitadas posibilidades<sup>242</sup>.

### 11.1.2 Respuesta de Habermas a las críticas de Rorty

La respuesta que Habermas da en los años noventa a la crítica que acabamos de describir supone un distanciamiento con la postura idealista de Apel y que él mismo mantenía en años anteriores. Es decir, admite que mantener un concepto en exceso sublime de verdad e identificarlo con un horizonte ideal y predefinido crea problemas sin solución y con consecuencias opresivas para distintas formas de vida, como además puede constatar en la historia. A partir de estas críticas, el filósofo alemán modifica su

---

<sup>237</sup> Rorty, *Sobre la verdad...* p. 26

<sup>238</sup> La tendencia a imaginar una realidad ideal, donde no hay conflictos, pero que no tiene nada que ver con la vida cotidiana y es tan perfecta y carente de mácula como una superficie helada donde no es posible avanzar (IF §89-107) Recuperaremos esta crítica en el capítulo decimoquinto.

<sup>239</sup> Rorty, *Sobre la verdad...* p. 39

<sup>240</sup> Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. p. 236

<sup>241</sup> Rorty, *Sobre la verdad...* p. 72

<sup>242</sup> Rorty, *Sobre la verdad...* pp. 12 - 13

propuesta y propone una nueva comprensión tanto del concepto de verdad, como del horizonte de consenso al que apunta su teoría. Como primera respuesta a las objeciones de Rorty, Habermas va a insistir en el carácter contrafáctico y procedimental de sus conceptos, así como en su separación respecto de la teoría idealista y ontologizante de Apel, la cual no puede hacer frente a objeciones como las de Rorty. Por el contrario, la propuesta destrascendentalizada, pragmática y universalista, que caracteriza la obra de Habermas de los años noventa sí puede responder a estas críticas y supone una alternativa tanto al idealismo apelsiano, como al relativismo rortiano (VJ:277).

Según Habermas, la teoría de Rorty desemboca en un relativismo, que no hace justicia a la objetividad del conocimiento y crea problemas sin solución, que resultan especialmente preocupantes por sus consecuencias en el ámbito político e intercultural (VJ:230). Es decir, con su propuesta a favor de la extensión global (intergaláctica incluso<sup>243</sup>) de las democracias occidentales, Rorty confiesa no tener más argumentos que el etnocentrismo ante las culturas que no admitan esta forma de vida y de gobierno. En sus palabras: “No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo” <sup>244</sup>.

El único curso de acción posible que este autor contempla para interactuar con otras formas de vida es dar razones de las ventajas del sistema democrático occidental, al mismo tiempo que se intenta aprender de esas formas de vida. Ahora bien, “si los miembros de la otra cultura protestan diciendo que esta expectativa de reciprocidad tolerante es provincianamente occidental, sólo podemos encogernos de hombros y contestar que tenemos que actuar según nuestro criterio, igual que ellos, pues no existe una plataforma de observación supercultural desde la cual situarnos”<sup>245</sup>. Esta restricción al diálogo intercultural presenta una dificultad adicional, referida a los derechos humanos: Rorty no deja de recordar el origen occidental de estos derechos y se pregunta hasta qué punto estamos autorizados para extenderlos<sup>246</sup>.

Habermas considera inadmisible este límite que Rorty establece a los procesos comunicativos humanos y a los derechos humanos universales, ya que desde el relativismo rortiano, nunca se podrá asegurar que todos los sujetos sean reconocidos o

---

<sup>243</sup> Rorty dice literalmente: “Anticipamos, de manera vaga, una época en la que los cashinahua, los chinos y (llegado el caso) los planetas que forman el Imperio Galáctico formen parte de la misma comunidad democrática social cosmopolita” (*Escritos Filosóficos 1*, p. 287).

<sup>244</sup> Rorty, *Escritos Filosóficos 1: Objetividad, relativismo y verdad*. p. 287

<sup>245</sup> Rorty, *Escritos Filosóficos 1: Objetividad, relativismo y verdad*. p. 287

<sup>246</sup> Esta reflexión de Rorty sobre los derechos humanos está en *El pragmatismo, una versión*, p. 220

contemplados como iguales en un proceso argumentativo, meliorista y con vocación de universalidad. Además, para este filósofo alemán, la comprensión contextualista o consensual de los procedimientos de justificación de Rorty no resulta compatible con el realismo epistemológico<sup>247</sup>, ni con la fuerza revisora de los procesos de aprendizaje; ni con “el sentido universalista de las pretensiones de verdad que trasciendan todos los contextos” y que se preocupe por incluir a todos los sujetos (VJ:47).

La única salida que Habermas encuentra a esta dificultad, inherente a cualquier enfoque relativista, es el mantenimiento de un concepto ideal de verdad, no ubicado en la realidad de los hablantes, sino en el propio discurso y en los procedimientos de argumentación mismos. En sus palabras: “la idealización de las condiciones de justificación no tiene que partir [...] de las propiedades «fuertes» de la cultura correspondiente”; sino que, por el contrario, debe plantearse “desde las propiedades formales y procesuales de las prácticas de justificación que están extendidas en *todas* las culturas, si bien no siempre en forma institucionalizada” (VJ:248)<sup>248</sup>.

Cabe llamar la atención sobre la apostilla con la que acaba esta cita, ya que este autor parece comprender lo que los hablantes hacen o dicen mejor que ellos mismos y descubre en estas formas no institucionalizadas de comunicación las pautas formales que define su teoría, aunque los hablantes mismos no lo sepan. La omnisciencia de Habermas, en contraste con los procesos de comunicación cotidianos, no deja de recordar a la posición de autoridad de los autores cercanos a la filosofía de la conciencia, quienes observan y analizan los procesos de comunicación desde fuera como por ejemplo han criticado Schnädelbach, Benhabib y Pleasants<sup>249</sup>.

Sin tener en cuenta esta posible crítica, Habermas sigue insistiendo en el carácter universal y carente de excepciones de su teoría; ya que, según su argumentación, cuando un ser humano entabla un diálogo con otros, con la pretensión de ser entendido y de llegar a alguna conclusión o acuerdo; ya está poniendo en práctica, de modo inadvertido, las pretensiones de validez definidas. El filósofo alemán localiza en cualquier proceso argumentativo, de cualquier cultura imaginable, las “presuposiciones ineludibles de la

---

<sup>247</sup> No considero que esta crítica sea una objeción a la teoría de Rorty, quien ha cuestionado el concepto referencial de verdad, propio de la ciencia y lo ha sustituido por criterios pragmatistas, consensuales y siempre revisables, como puede leerse en su artículo: “La ciencia como solidaridad” (*Escritos filosóficos 1*, p. 57).

<sup>248</sup> Cursivas y comillas del autor.

<sup>249</sup> Véase Schnädelbach “The Transformation of Critical Theory”, p. 17, Benhabib, CNU:330 y Pleasants *Wittgenstein and the Idea...* p 160 *passim*. Describiremos estas críticas en 14.3.1



argumentación”, que se identifican ahora con “la intuición [que todos los hablantes tienen] de que los enunciados verdaderos son resistentes frente a los intentos de impugnación, sin ningún tipo de limitación espacial, social o temporal” (VJ:249).

Esto es, Habermas mantiene que su teoría describe la condición de posibilidad, imprescindible e irrenunciable, de los procesos de comunicación humanos, en un doble sentido: por un lado, esta condición es la presuposición comunicativa, subyacente, intuitiva y necesaria para el establecimiento de todo discurso con sentido, por lo que resulta innegable. Por otro lado, esta condición se convierte en una dimensión que trasciende todas las culturas en el establecimiento de un procedimiento de argumentación formal, pero universal, que acoge a toda la humanidad. Estos son los dos sentidos del concepto de “trascendentalidad” que ya describimos en la introducción, en relación con la filosofía kantiana, aunque en este momento Habermas los ha lingüistizado y socializado, esto es, los ha identificado con las presuposiciones ineludibles y universales del discurso, que quizás pueden pasar desapercibidas para los hablantes mismos, pero parecen estar presentes en todas las culturas (como condición de posibilidad del discurso y horizonte de consenso) y que en un segundo momento, los teóricos del discurso las explicitan.

Diferenciando de nuevo las presuposiciones ideales e innegables de su propuesta y los procesos de comunicación cotidianos, según Habermas todos los hablantes mantienen (aunque sea de modo inadvertido) las pretensiones de verdad, ideal y lingüística, descritas por su teoría; que a su vez los orientan, de modo contrafáctico, hacia el establecimiento de discursos sin coacciones. El autor reconoce que esta pretensión suele frustrarse en la vida cotidiana, donde priman otras razones e intereses, más allá de lo señalado por los procedimientos argumentativos ideales; aunque insiste, sin embargo, en que esta circunstancia no invalida su teoría, sino que es inherente a la naturaleza falibilista de los seres humanos y a la imposibilidad de tener un criterio externo de verdad (VJ:249). Como respuesta a la crítica de Rorty que sostiene que su concepto de verdad ideal es excesivo e inalcanzable<sup>250</sup>; Habermas sostiene, esgrimiendo de nuevo el argumento *tu quoque*, que todos los que mantienen esta crítica se contradicen a sí mismos y que además, limitan su comprensión de la verdad al uso referencial, verificacionista y positivista que él ha rechazado desde *Conocimiento e Interés* y

---

<sup>250</sup> Además de estas críticas, Habermas también menciona las de Davidson, Lafont y Wellmer (VJ:49 *passim*). También debemos tener en cuenta las de Hesse y Lukes en *Habermas. Critical Debates*, así como las de Benhabib. Desarrollaremos estas críticas en el capítulo decimotercero.

que no es alcanzable para los seres humanos, como ya mostró Popper cuando destacó el problema de la inducción y definió un concepto falsable de verdad (VJ:22). A diferencia de esta comprensión restringida de la verdad, Habermas va a redefinir su concepto ideal y ponerlo en conexión con el mundo de la vida.

### **11.1.3 Dos nuevos (y problemáticos) conceptos de verdad**

Tras sostener que ha superado tanto el relativismo rortiano, como el concepto positivista de verdad, Habermas define dos nociones distintas y complementarias de verdad, adecuadas al falibilismo y al momento postconvencional de la filosofía en el que se sitúa su teoría: un concepto ideal y contrafáctico que orienta los procesos discursivos y una nueva concepción pragmática, de verdad en el mundo de la vida.

En primer lugar, insiste en que la verdad puede ser falsada tanto en la vida cotidiana, como en las teorías científicas; aunque este reconocimiento no supone una objeción a su concepción ideal de verdad; ya que ésta no se da en la realidad de los hablantes, sino sólo en el discurso, o cabría decir, en la teoría. Es decir, pese a reconocer el falibilismo de la especie humana, mantiene una concepción ideal y contrafáctica de los procedimientos de argumentación, que permite imaginar una “satisfacción idealmente aproximativa” a la verdad (VJ:249-250)<sup>251</sup> y supone asimismo la superación del relativismo rortiano. Ahora bien, esta aproximación no implica una anticipación del concepto de verdad que se mantendrá sin alteraciones en el futuro, como mantenía Apel; sino que se trata tan sólo de un ideal regulativo y falible, pero irrenunciable. En este sentido admite que lo que hoy se toma como verdadero, probablemente será refutado en el futuro, y que aunque carezcamos de la certeza completa en el conocimiento, este concepto ideal y discursivo de verdad guía a los seres humanos en sus argumentaciones y debates, para lograr acuerdos y consensos estables en el presente. Por otro lado, y como respuesta a las críticas rortianas, Habermas reconoce la limitación etnocéntrica y falible de cada uno de los acuerdos o conocimientos alcanzados por distintos grupos humanos.

De nuevo, este reconocimiento del falibilismo no supone una debilidad de los procesos discursivos, sino que es un incentivo para que los hablantes promuevan la autocrítica constante y se descentren progresivamente de sus respectivas comunidades

---

<sup>251</sup> En la explicación que damos en el párrafo siguiente cabe observar con claridad la complejidad (o incluso, la ambigüedad) del concepto de verdad, ideal, pero falible, que propone Habermas.

de justificación; para que de este modo las discusiones se vayan ampliando y orientando, en nombre de este ideal de verdad inalcanzable, que no se identifica con ningún modo de vida concreto, ni con ninguna meta real; sino que incluye idealmente y de modo contrafáctico a todos los sujetos y sus diferencias. El filósofo alemán insiste, además, en las limitaciones inherentes a todos los seres humanos, tanto por la dimensión temporal de su existencia, como por los límites de su “mente finita”, que no puede alcanzarlo todo y está condenada [*sic*] a “darse por satisfecha con la aceptabilidad racional como una prueba suficiente de la verdad” (VJ:250). Es decir, todos los seres humanos pueden (e incluso deben) proyectar un concepto ideal de verdad, que nunca se alcanzará, porque nuestra existencia es limitada y contingente y porque los acuerdos fácticos logrados nunca serán plenos, ni completamente inclusivos; sino que podrán ser criticados y corregidos en el futuro, en nombre de este ideal inaccesible e irrenunciable.

Habermas distingue una “doble reserva falibilista” en este concepto ideal de verdad, esto es, reconoce que en todos los acuerdos alcanzados por los seres humanos y en cualquier convicción de verdad siempre se podrá descubrir, sobre todo *a posteriori*, que estábamos engañados sobre lo que creíamos verdadero o que no se habían tenido en cuenta a algunas personas u opiniones. Este reconocimiento nos obliga a mantener una postura crítica y precavida con nuestras propias aserciones y creencias, incluso, con “nuestras mejores intuiciones morales” (VJ:285). De este modo, la idealización de las condiciones de justificación descritas queda temperada por esta reserva falibilista y realista, cercana a la vida cotidiana, con sus errores, marginaciones e injusticias.

Además, este autor va a superar las dificultades de la concepción ideal y abstracta de verdad con un segundo concepto, pragmatista y cabría decir, “mundano” el cual no depende de ningún nivel teórico o ideal, sino de la práctica comunicativa cotidiana en el mundo de la vida; donde los hablantes “no pueden evitar ser realistas [...] y además están autorizados para serlo, ya que sus juegos de lenguaje y sus prácticas funcionan como resistentes al desengaño [y] se «acreditan» en el mismo acto de su ejecución” (VJ:251-252)<sup>252</sup>.

Para explicar (o más bien constatar) este segundo concepto, Habermas mantiene que otro rasgo característico e incuestionable de la especie humana es que no resulta posible (o cabría decir, vivible) el cuestionamiento y la autocrítica constante. Al contrario, si el objetivo de una conversación es el entendimiento o el desempeño

---

<sup>252</sup> Comillas del autor

práctico de alguna tarea cotidiana, la duda reiterada, la precaución escéptica y la necesidad de comprobar, una y otra vez, si se han tenido en cuenta todos los argumentos de todos los sujetos involucrados, sólo contribuirían a bloquear esta conversación y a impedir el desarrollo de esta tarea. En casos como estos (aunque Habermas no dé ningún ejemplo), los hablantes tienen la “necesidad práctica de confiar intuitivamente en lo que incondicionalmente es tenido-por-verdadero” (VJ:254). Esto es, mantienen un concepto de verdad incuestionada, carente de fundamentos, pero que funciona en la práctica, como una certeza de acción o “instancia pragmática de cercioramiento” (VJ:252) de la que no es posible dudar.

Aparece de nuevo aquí el concepto habermasiano de mundo de la vida, correspondiente a la estructura de certezas propias de la realidad cotidiana, donde cualquier reserva escéptica que se pueda tener sobre la verdad de los enunciados es superada, no por la existencia de buenos argumentos en un nivel teórico, sino por “las rutinas cotidianas y las comunicaciones habituales que discurren sobre determinadas certezas que guían la acción” que permiten a los hablantes entenderse entre sí (VJ:279). Lo característico de dichas “certezas de acción” (concepto que Habermas adopta, a su manera, de la obra del segundo Wittgenstein<sup>253</sup>) es una cierta “ingenuidad inicial”<sup>254</sup> que funciona en la práctica, es decir, por el mero hecho de no cuestionar ciertas creencias y de seguir ciertas reglas, éstas posibilitan el correcto desenvolvimiento de las prácticas cotidianas, sin necesidad de evaluar constantemente su verdad.

De nuevo, esta falta de cuestionamiento no se debe a ningún argumento teórico, sino a una constatación pragmática y naturalista. El filósofo alemán sostiene que lo único que hace su teoría es describir el procedimiento habitual de las conversaciones humanas en el mundo de la vida, donde llega un momento en que no se pueden dar más razones y donde el falibilismo no resulta válido, ni comprensible, si se parte de una práctica compartida<sup>255</sup> (VJ:252).

---

<sup>253</sup> Véase en este sentido *Sobre la certeza*, especialmente los aforismos §110, §148 §162-166 y §204 - 205 donde alude a la falta de fundamentos de las certezas, a la carencia de verdad de la base y a la relación con la práctica cotidiana, e incluso vital de los hablantes. Criticaremos la comprensión que Habermas tiene de estos aforismos en el segundo epígrafe del capítulo decimocuarto.

<sup>254</sup> Esta referencia de Habermas a la ingenuidad que caracteriza las certezas de Wittgenstein en CEP:419 se puede leer en VJ:279. Tras buscar “Naivität”, “Treuherzigkeit” y “Arglosigkeit” en el *Nachlass*, no he encontrado esta consideración ingenua de las certezas en ningún momento de la obra de Wittgenstein.

<sup>255</sup> Cabe expresar esta falta de razones con una conocida metáfora del filósofo vienés: “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»” (IF §217).

Esta constatación no lleva al filósofo alemán a mantener un planteamiento dogmático que asegure la verdad inmodificable e incuestionable de dichas certezas; según el filósofo alemán, en la praxis comunicativa del mundo de la vida, “el prerreflexivo «habérselas bien con el mundo» es el que decide si las convicciones «funcionan» o caen en el remolino de la problematización” <sup>256</sup> y vuelven a ser evaluadas en la teoría (VJ:253). Es decir, cuando algo comienza a no “funcionar” en el mundo de la vida, por ejemplo cuando se sospecha del carácter etnocéntrico, discriminante o falso de algunas de las certezas que dan sentido a un juego de lenguaje, éstas pueden (y de nuevo, deben) ser cuestionadas y revisadas. El único modo de realizar esta corrección crítica, según este autor, es recurrir al concepto ideal y discursivo de su teoría o primer concepto de verdad descrito *supra*. Esto es, iniciar un proceso argumentativo donde dichas certezas se conviertan en enunciados hipotéticos, puestos en duda y debatidos según los procedimientos de justificación ideales del discurso (aceptar la fuerza del mejor argumento y tener en cuenta, en la medida de lo posible, a todos los sujetos involucrados), para eliminar las sospechas y que la aserción problematizada pueda volver a integrarse en la red de certezas de la vida cotidiana. En caso contrario, si se descubre que eran falsas o privilegiaban a ciertos sujetos sobre otros, se podrá criticar a esas creencias, en nombre del ideal descrito, y serán sustituidas por nuevas certezas, para lograr que el mundo de la vida sea más inclusivo e igualitario; admitiendo, con falibilismo, que nunca lo será completamente (VJ:280).

Vemos de este modo cómo el filósofo alemán establece dos límites inobjetables a su teoría y al mismo tiempo define un procedimiento para resolver cualquier disputa o problema, en equilibrio entre ambos niveles: por un lado, cualquier aserción, creencia o conocimiento (e incluso, en principio, su teoría misma), puede ser debatida y criticada, por medio de un procedimiento discursivo, orientado hacia un ideal inalcanzable, que tiene en cuenta a todos los sujetos y todas sus circunstancias, y que al mismo tiempo reconoce el falibilismo humano.

Este nivel de crítica es tan exigente que ha llevado a este autor a modificar su teoría, para cumplir de modo más adecuado los ideales de inclusión, descentramiento y reversibilidad de perspectivas que ha definido y adecuarlos a un marco pragmatista y naturalista. Por otro lado, también reconoce que no se puede vivir de falibilismo y de autocrítica, por ello, su teoría también tiene en cuenta el carácter práctico y cotidiano

---

<sup>256</sup> Comillas del autor.

del mundo de la vida, donde operan las certezas de acción incuestionadas, que permiten a los seres humanos una existencia aproblemática y tranquila, libre de la duda constante, la cual llega a resultar irreal y poco práctica. Este momento de calma y acriticismo se mantiene hasta que cambien las circunstancias, aparezcan nuevos sujetos con nuevas réplicas o las creencias habituales sean puestas en cuestión; entonces volverá a iniciarse el procedimiento crítico ideal o “remolino de la problematización” y así se procederá, según Habermas, *ad infinitum*, en nombre del concepto regulativo e inalcanzable de verdad que hemos descrito (VJ:279-281).

### **11.2 Vocación práctica de la teoría de Habermas. Un ejemplo de su propuesta política y más críticas a Rorty**

Reconociendo de nuevo su filiación con el pragmatismo y su pretensión de vincular filosofía y vida, Habermas va a aplicar los conceptos explicados en la sección anterior para tratar de solventar alguno de los problemas interculturales de la actualidad; considerando además que su pragmatismo universal es un modelo más conveniente que el pragmatismo relativista de Rorty para arbitrar en cualquier disputa moral, encuentro o diferencia entre distintas formas de vida.

Ante cualquier conflicto o enfrentamiento de distintas creencias en el mundo de la vida, el filósofo alemán sostiene que siempre habrá que dar argumentos a favor y en contra de cada postura; así como atender a las razones de los demás. En un segundo momento, se aceptarán las normas o prácticas que incluyan a más sujetos y sus diferencias, en nombre de los principios universales, inclusivos y simétricos que Habermas define, que ahora adquieren un carácter moral y vinculante, aunque falible. Esta tendencia conllevará además la propia autocrítica de cada forma de vida y sus concepciones sobre la ética y la política. Por último, este autor reconoce que nunca se alcanzará un momento ideal y último donde no haya conflicto, ya que las disputas y rivalidades son inherentes a la especie humana, aunque pueden ser calmadas con el procedimiento de justificación ideal y discursivo descrito por su teoría.

El límite que Habermas establece tanto a las concepciones éticas y políticas de distintas formas de vida, como a las manifestaciones incuestionadas del mundo de la vida, vuelve a ser el horizonte ideal y contrafáctico, en principio sólo discursivo, que proyecta su teoría. Es decir, este filósofo alemán encuentra en el universalismo e igualitarismo de su concepto de consenso ideal un motivo (razonado) para no admitir la

validez de las normas o prácticas que traten de modo desigual y discriminatorio a ciertos sujetos sobre otros. Identifica entonces el autor la tendencia universal e inclusivista de su procedimiento de justificación ideal con una norma vinculante, que autoriza la crítica a los modos de vida que cuestionen este ideal discursivo e igualitario y opten por una forma de vida asimétrica o discriminadora. Según Habermas, estas comunidades no igualitaristas pueden ser criticadas en nombre del ideal descrito por su teoría, el cual adquiere fuerza normativa y autoridad ante otros modos de vida (o disciplinas filosóficas), por tener en cuenta a todos los sujetos implicados, sus distintas circunstancias y opiniones; al mismo tiempo que puede dar argumentos razonados a favor de su postura teórica (VJ:283-284).

Para consolidar su argumentación en defensa de la pragmática universal este autor vuelve a oponerse al relativismo rortiano. Según Habermas, los consensos que se alcanzarían si se respetaran las pautas comunicativas y las pretensiones de validez, definidas por su teoría, son más beneficiosos, para más seres humanos, que los consensos parciales y contingentes propuestos por Rorty. En este sentido, el filósofo alemán mantiene que su propuesta racional y comunicativa supera a la rortiana porque posee vocación de universalidad y tiene en cuenta idealmente a todos los sujetos involucrados y sus circunstancias. Por ello, la aseverabilidad idealmente justificada que caracteriza a la teoría de Habermas adquiere fuerza vinculante y puede extenderse con normatividad a distintas formas de vida. En caso contrario, no se diferenciaría de un acuerdo contingente, donde ciertos sujetos pudieran verse discriminados.

En conclusión, según este filósofo, cualquier norma que haya contemplado todas las circunstancias posibles del presente y tenga en cuenta a todos los sujetos que participan en la argumentación, según el procedimiento discursivo ideal descrito, “garantiza la corrección de los juicios morales” (VJ:285). Y en el momento en que se hayan agotado todos los argumentos posibles, a su favor y en su contra, dicha norma queda justificada y se integra en el mundo de la vida de modo incuestionable; entonces resulta legítimo iniciar procesos críticos en su nombre. Ahora bien, dado el falibilismo de este autor, ninguna norma puede ser entendida como válida de modo definitivo, sino sólo hasta que surjan nuevos argumentos o nuevos sujetos que propongan un cambio. En ese momento, las nuevas propuestas serán evaluadas de modo crítico y se aceptarán si se comprueba que respetan y amplían las condiciones de simetría, reciprocidad e inclusividad universal, que orientan idealmente todos los discursos.

Este proceso de evaluación y crítica, continúa Habermas, se mide por la naturaleza inclusiva del acuerdo normativo que surge entre las partes en disputa y en este sentido, nunca se podrá renunciar a un horizonte universal donde todos los sujetos estén reconocidos. Por supuesto, tal horizonte no está dado, ni es alcanzable, sino que, al plantearse, supone un proyecto de un “mundo social de relaciones interpersonales bien ordenadas y plenamente inclusivo” (VJ:287), que orienta a los hablantes hacia la resolución de conflictos y los impulsa a la autocrítica constante y al descentramiento y reversibilidad de perspectivas<sup>257</sup>.

Sólo serán admisibles, según esta explicación, aquellas prácticas, normas o formas de vida que reconozcan este horizonte universalista e inclusivo. Sostiene con insistencia que dicho horizonte no implica la extensión homogénea de un solo modo de vida, sino que admite diferencias culturales. Esto es, Habermas admite el pluralismo cultural, pero reconoce que ante los conflictos que pueden surgir entre distintas formas de vida, resulta necesario un marco universal que tenga en cuenta estas diferencias y medie entre ellas (VJ:290). Este marco se corresponde con los principios ideales y procedimentales de resolución discursiva definidos por su teoría, que ahora adquieren fuerza normativa innegable y validez para ser aplicados en materia política; y llega a equivaler a una utopía, regulativa e inalcanzable, pero imprescindible si se pretende definir un horizonte político universalista que tenga en cuenta a toda la humanidad<sup>258</sup>. Este carácter utópico y predeterminado se percibe por ejemplo en la siguiente cita:

“El proyecto de un “mundo moral” universalista, que reconozca las pretensiones de todos, no es “un punto de referencia elegido al azar; [sino que] se debe más bien a una proyección de las presuposiciones de comunicación generales que rigen la argumentación” (VJ:288).

Cabe dar un ejemplo de la vinculación de la teoría de Habermas con los procesos políticos presentes: se trata de *La inclusión del otro*, uno de sus primeros textos aplicados, de 1996, donde se pregunta qué forma de gobierno sería la adecuada para reconocer las diferentes formas de vida y resolver, de modo progresivo, algunos de los conflictos del presente, relacionados, como la integración de distintos países en la Unión Europea.

---

<sup>257</sup> En esta misma página (VJ:287) Habermas alude al reino de los fines de Kant, como horizonte contrafáctico que orienta el presente. Volveremos a esta consideración y sus problemas en el epígrafe sexto del capítulo decimotercero de la tesis.

<sup>258</sup> Véase en este sentido el epígrafe 5.3 de la tesis o el artículo de Habermas “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos” (DHU), ya citado.



En primer lugar, considera irrenunciable mantener un cierto ideal, regulativo e inalcanzable, donde se diera equilibrio y simetría entre los distintos países; y en este sentido, reformula y adaptada al presente la configuración de estados que Kant propone en su *Paz Perpetua*, considerando que los ideales kantianos pueden servir para mejorar las relaciones internacionales del presente (IO:154). Se aprecia de nuevo aquí la enorme influencia que Habermas tiene de la obra kantiana, con el problema adicional de que en este caso no mantiene el carácter incuestionable (aunque sea en un sentido trascendental, débil y naturalizado) de unas tesis exclusivamente epistémicas o comunicativas, sino de una propuesta política, con un contenido concreto. Cabe observar de este modo, cómo la argumentación habermasiana que en principio era formal y sólo se refería a procedimientos argumentativos, empieza a dotarse de un contenido concreto, que podría ser válido (con matices) en el contexto kantiano del siglo XVIII, pero que este autor pretende llevar al siglo XX (o incluso al XXI) <sup>259</sup>.

Habermas tiene en cuenta estas posibles objeciones y reconoce que los tiempos han cambiado, que resultan más complejos y conflictivos que los que vivió Kant, además de haberse ampliado el ámbito de aplicación de la república cosmopolita, tanto en el reconocimiento de nuevos sujetos poseedores de derechos, como de nuevos países, muy distintos entre sí. Es decir, el concepto de esfera pública kantiano resultaba viable en una sociedad de dimensiones reducidas, donde sólo tenía voz una reducida élite de ciudadanos ilustrados, iguales entre sí; pero esta concepción de la sociedad no se puede mantener sin modificaciones en el ámbito global, hiperpoblado y plagado de conflictos, que ha caracterizado al siglo XX (IO:158). Sin embargo, insiste en mantener el ideal de una esfera pública global, teniendo en cuenta que la propuesta kantiana de la federación de estados suponía un horizonte regulativo inalcanzable que servía para guiar las relaciones entre distintas naciones y fomentar su trato pacífico (Kant, PP:66).

Recuerda además el filósofo contemporáneo que la idea kantiana de un derecho cosmopolita no suponía una fantasía, sino una exigencia y un necesario complemento para una sociedad donde las distintas comunidades estaban cada vez más relacionadas.

---

<sup>259</sup> La propuesta política kantiana ha recibido bastantes críticas, como las feministas que cuestionan el universalismo abstracto y el concepto de sujeto formal y vacío que Kant propone. En este sentido, puede leerse el artículo de Ángeles J. Perona: "Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad" (1992). Cabe destacar asimismo que Benhabib, Fraser y Finlayson, entre otros, han mantenido que el concepto abstracto de sujeto de Habermas reproduce esta misma dificultad y le falta sensibilidad para las reivindicaciones feministas, como veremos en la primera sección del capítulo decimotercero (en relación con Benhabib, p. 294ss.) y en el epígrafe 14.3.3 (en relación con la crítica de Fraser, p. 390 y siguientes).

Dado que en el presente la interconexión entre comunidades es cada vez mayor, por lo que también son mayores los conflictos; Habermas mantiene que hay que insistir en este ideal kantiano que tiene en cuenta a toda la humanidad; ya que la opción contraria supondría posturas comunitaristas y relativistas inadmisibles. Además, según este autor la esfera pública global ya existe en el presente, tanto en organismos internacionales, como en las redes y medios que permiten la interconexión global, sólo hay que perfeccionarlos, para que se adecúen al ideal descrito por su teoría (IO:158-159).

Por otro lado, este autor asegura que algo queda de la pretensión kantiana de una federación de estados en relaciones comerciales pacíficas, ya que, en el siglo XX han aparecido nuevos organismos (Habermas alude a la OCDE<sup>260</sup>) que cuando someten las relaciones internacionales a los imperativos de la economía, logran una “eficacia pacificadora” (IO:156)<sup>261</sup>. También mantiene en la actualidad estos organismos no resultan suficientes para lograr este equilibrio, sino que otras organizaciones políticas supraestatales (como la ONU) son necesarias para promover relaciones pacíficas entre estados y además, otros organismos no gubernamentales (como *Greenpeace* y *Amnistía Internacional*) pueden contribuir también al acercamiento a este horizonte.

Pese a las dificultades de esta aplicación, Habermas está convencido de que ciertos contenidos de la propuesta kantiana han de continuar vigentes, aunque sea como un ideal regulativo adaptado a los nuevos tiempos (IO:161). Propone una revisión del derecho cosmopolita, en la vinculación de todos los estados bajo un mismo gobierno, elegido democráticamente, que identifica con las Naciones Unidas y una misma legislación (la Declaración Universal de los Derechos Humanos). Este organismo debería tener poder ejecutivo, el monopolio de la violencia y trascender (*sic*) los límites estatales, para lograr la igualdad de derechos y obligaciones de todos los sujetos, entendidos como ciudadanos del mundo, libres e iguales (IO:166-167).

---

<sup>260</sup> Que Habermas identifique el equilibrio pacífico de las naciones con la OCDE resulta preocupante. Además esta identificación muestra claramente cuál es la forma de gobierno que defiende y pretende universalizar: capitalista, cercana a las directivas actuales de los organismos supraeuropeos para el mantenimiento del euro, con todos sus problemas. Para profundizar en su defensa de la UE, como posible aplicación de su teoría, véase “Inclusión: ¿Incorporación o integración?” (IO: 135 y ss.) y sus publicaciones en prensa, como: “Por un cambio de rumbo en la política europea” (*El País*, 10 de agosto de 2012), donde insiste, a partir de su propuesta ética, comunicativa y política, en la necesidad de no salir del euro

[http://internacional.elpais.com/internacional/2012/08/10/actualidad/1344624171\\_292393.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/08/10/actualidad/1344624171_292393.html)

<sup>261</sup> En este momento Habermas cita a Kant, PP:77, obviando las alusiones a los instintos humanos naturales que siguen a esta cita de Kant. Aunque dado el naturalismo que defiende Habermas en este momento quizás acepte estas consideraciones kantianas.

Ahora bien, esta consideración de igualdad no supondría homogeneidad, ni el establecimiento de un único modo de vida, sino que, en palabras del autor, se trata de una “inclusión sensible a las diferencias” (IO:125), que reconocería y permitiría la libre expresión de todas las formas de vida que cumplieran las condiciones básicas de la ética del discurso. Es decir, serían aceptadas todas aquellas culturas reflexivas consigo mismas, que sometieran sus principios a un examen crítico y permitieran a sus miembros la oportunidad de crecer en el mundo de una cultura heredada y dejar crecer a sus hijos en ella, esto es, “la oportunidad de confrontarse con esa cultura, como con todas las demás, y de proseguirla de manera convencional o de transformarla, así como la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o de renegar [de ella] de modo autocrítico” (IO:211-212).

Por el contrario, cuando una forma de vida no respeta estas pautas y se cerrara en sí misma, en un intento de “aportar ultraestabilidad a su propio mundo de la vida”, podría ser criticada en nombre de la propuesta política que Habermas propone. El filósofo alemán llega a denominar a estas formas de vida que no permiten a sus miembros decidir libremente, “fundamentalistas” y aduce que mantienen “prácticas intolerables [que] resultan incompatibles con el estado de derecho” y que por ello se pueden criticar (IO:212). Reconoce asimismo que tanto en estas formas de vida cerradas, como en nuestras sociedades, existen grupos o individuos que por causas diversas se encuentran en desventaja y discriminados. Ante ello, sigue insistiendo en que si se siguieran las pautas comunicativas recomendadas por su teoría, se lograría incluir a estos grupos e individuos y mejoraría la convivencia.

Debemos destacar que Habermas entiende a todos estos grupos de forma unívoca e indiferenciada, sin atender a sus diferencias específicas, al proponer que todos ellos se adapten por igual al modelo político, abstracto y neutral que él define. En este sentido, alude a los “grupos en desventaja” que obtendrían beneficios de extenderse su teoría, ya que todos ellos deben recibir el mismo trato y el mismo respeto. Entre estos grupos localiza a “las mujeres, los asiáticos americanos, los afroamericanos, los americanos aborígenes y otros grupos existentes en Estados Unidos”. Y a continuación afirma lo siguiente: “Lo mismo vale, claro está, para los trabajadores extranjeros y otros extranjeros en Alemania, para los croatas en Serbia, los rusos en Ucrania, los kurdos en Turquía, para los deficientes o para los homosexuales” (IO:192); como si no hubiera

diferencia alguna entre estos grupos y como si se pudieran solucionar sus distintos problemas con las mismas medidas, abstractas e igualadoras, que propone su teoría.

Numerosos autores comunitaristas, feministas, poscoloniales y defensores de la teoría *queer* han criticado esta generalización abstracta que lleva a cabo el filósofo alemán, por no tener en cuenta (o retirar al ámbito privado y familiar) las necesidades y propuestas específicas de cada uno de estos grupos<sup>262</sup>. Ajeno a estas críticas, la única salida que Habermas encuentra a cualquier conflicto de cualquier grupo humano es la integración política de las distintas formas de vida en cada estado<sup>263</sup> y la posterior federación de todos los estados en una república cosmopolita; esto es, la recuperación de la configuración ideal de los estados propuesta por Kant en sus últimas obras sobre historia y sobre política, que ya criticamos en la introducción a esta tesis.

El filósofo contemporáneo reconoce la necesidad de mantener las diferencias internas de cada grupo, que no deben ser integradas en una única forma de vida. Sostiene en este sentido que su propuesta es compatible con el multiculturalismo, ya que él sólo pretende fomentar la lealtad de las distintas formas de vida hacia una misma configuración política (abstracta, neutral e igualitaria, basada en el procedimiento de resolución de conflictos explicado al final de la sección 11.1.3, p. 258); para buscar un mismo “horizonte interpretativo común”. Si se diera este equilibrio interno y este respeto por las diferencias culturales, los distintos colectivos que componen cada estado serían reconocidos como iguales y podrían debatir, públicamente y con las mismas condiciones comunicativas, cuál sería la mejor interpretación de los principios y derechos fundamentales que afectan a todos ellos y que no resultan negables con sentido o sin mantener posturas particularistas, cerradas y criticables (IO:213).

También asegura que todos compartimos una serie de circunstancias que nos motivan para perseguir este horizonte común; por ejemplo, tenemos que enfrentar riesgos globales inauditos que afectan a todo el planeta (como la proliferación de armas atómicas, nuevos tipos de terrorismo o desequilibrios ecológicos, ejemplos del autor)

---

<sup>262</sup> Véanse las críticas que Habermas ha recibido desde el comunitarismo (Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, pp. 44 y ss, desde el feminismo (Benhabib y Fraser, nos referiremos a ellas en 14.3.3) y desde la teoría *queer* (Medina, *The Epistemology of Resistance*, p. 304 *passim*. Trataremos las críticas de este último autor en el capítulo decimoquinto).

<sup>263</sup> Cabría criticar, como veremos *infra*, que Habermas no contempla la posible modificación de las fronteras nacionales. Esta postura puede resultar adecuada para los países históricamente bien asentados o para la república cosmopolita de Kant, pero no tiene en cuenta las reivindicaciones nacionalistas, ni las dificultades de delimitación fronteriza surgidas tras la descolonización o las escisiones de la URSS y Yugoslavia, entre muchas otras dificultades que no tienen cabida en la propuesta de este filósofo.

que exigen una respuesta común y unificada. “La globalización de los peligros” reúne a todos los actores, pese a sus diferencias, “en una comunidad involuntaria de riesgo” (IO:170). Por ello, Habermas considera necesario mantener el derecho cosmopolita y el universalismo moral kantiano como unas intuiciones reguladoras, de alcance global, que contribuyen a mejorar el presente y buscan soluciones a estos problemas (IO:172).

La solución que el filósofo alemán da a estas amenazas globales es una nueva forma de universalismo y de gobierno global, donde todos los ciudadanos tengan derecho a participar en condiciones de igualdad y siguiendo los procedimientos señalados por su ética del discurso. En sus palabras, esta sociedad global se identifica con una “red pública comunicativa de una esfera pública política [...], ínsita en una cultura política común, soporte de una sociedad civil con grupos de interés, organizaciones no estatales, iniciativas y movimientos ciudadanos”<sup>264</sup> (IO:135). Aun reconociendo la dificultad de este proyecto, por hechos constatados por todos como la desigualdad entre países o el predominio de instituciones globales de carácter económico, como el Banco Central Europeo (BCE) o el Fondo Monetario Internacional (FMI)<sup>265</sup>, que rigen sobre los estados; el filósofo alemán argumenta que estas dificultades sólo se solventarán con el establecimiento de una autoridad supranacional, de carácter político, que respete las pautas discursivas y políticas que él define para mediar en tales conflictos (IO:104).

Para acabar este apartado, cabe mencionar que los ideales comunicativos universales que postula este autor no son nocivos *per se*; es decir, Habermas propone el modelo de una sociedad equilibrada y discursiva, donde todos los sujetos son reconocidos como iguales, prima la fuerza de las mejores razones y los derechos humanos son respetados; situación ideal que resulta más que deseable. Ahora bien, su propuesta presenta dificultades, especialmente cuando la contempla como la única (o mejor) solución a todos los conflictos políticos del presente; olvidando la especificidad y particularidad de cada conflicto y sin tener apenas en cuenta el polo de autocrítica que siempre ha defendido. Tampoco contempla otras posibilidades o modelos alternativos al suyo, ni los numerosos y distintos problemas actuales que dificultan su horizonte de consenso. Es decir, el filósofo alemán insiste en que la república cosmopolita propuesta

---

<sup>264</sup> El filósofo alemán identifica esta red con el sistema de partidos y de participación ciudadana de la Unión Europea, pero consideramos que puede extenderse a otros ámbitos supranacionales.

<sup>265</sup> Habermas alude a estos organismos (IO:204), yo recordaría también algunas empresas supranacionales como *Google* o *Microsoft*.

es una intuición reguladora y contrafáctica (tanto en la obra kantiana, como en la suya) y dedica su obra a describir este ideal, obviando que en el presente se dan numerosos conflictos que problematizan, y en ocasiones hasta desmienten, este posible equilibrio de naciones. Por ejemplo, no contempla las dificultades internas de cada estado (aunque alude en ocasiones a los nacionalismos y los solucione, todos ellos, con su propuesta comunicativa<sup>266</sup>); ni las enormes diferencias que se dan entre estados, ni las dificultades de los pueblos sin estado (como Palestina<sup>267</sup> o Tíbet); ni de los estados fallidos<sup>268</sup>, ni a las formas de vida que cuestionan el estado (desde anarquistas a tribus amerindias que viven al margen de sus gobiernos...) entre muchas dificultades.

Además, factores que parecen resultar imprescindibles en las relaciones internacionales actuales, como la economía, apenas son tenidos en cuenta por este autor. Es decir, cita a la OCDE como un ejemplo (bastante cuestionable) de equilibrio de entre naciones y alude al problema de la preeminencia de organizaciones económicas, como el FMI o el BCE, sobre los estados; pero pretende solventar estas dificultades con un organismo político global que tenga autoridad sobre estas instituciones. Esta postulación presenta rémoras kantianas y si bien puede resultar deseable, es poco realista. Y en su insistencia en el horizonte ideal, Habermas obvia todas las dificultades a las que se enfrentan en la actualidad, individuos y estados (España incluida), para hacer frente a las directrices económicas de estos organismos. Sin embargo, las directrices económicas que impone el BCE suponen un problema propio del ámbito europeo, mientras que más allá de estas fronteras (o quizás en las mismas fronteras<sup>269</sup>)

---

<sup>266</sup>Aunque Habermas insista en que su propuesta es procedimental y discursiva, acaba defendiendo los límites “tradicionales” de cada estado nación y cuestionando los nacionalismos. Léase por ejemplo IO:124-125, donde alude (en conjunto) al nacionalismo vasco, catalán, quebequés y flamenco en Bélgica y aduce que todos ellos se solucionarían con su teoría. También cabe aludir a unas declaraciones de 2003 (cuando recibió el Premio Príncipe de Asturias), en oposición al separatismo vasco. Habermas sostuvo entonces que “Euskadi tiene un grado de autonomía cultural bastante amplio. Y que según la ONU y las últimas teorías de la filosofía política, si las minorías pueden ejercer sus derechos culturales fundamentales, no está justificada la secesión”. El artículo completo puede leerse en *El País*, 23 de octubre de 2003 o en el siguiente vínculo: [http://elpais.com/diario/2003/10/23/cultura/1066860005\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2003/10/23/cultura/1066860005_850215.html)

<sup>267</sup> Anat Biletzki se ha referido a las dificultades para pensar este caso concreto a partir de conceptos abstractos y neutrales como “igualdad” o “universalidad” en su artículo “Politicizing Human Rights (Using International Law)” (pp. 180-199).

<sup>268</sup> Se entiende por “estados fallidos” aquellos en que los conflictos son tan graves que dificultan cualquier modo de gobierno, como Somalia, Congo o Sudán. El listado oficial de 2013, realizado por *Fund for Peace* puede consultarse en este vínculo: <http://ffp.statesindex.org/rankings>

<sup>269</sup> Mientras escribía esta sección, se estaba dando la polémica de las cuchillas en las vallas que separan la frontera de Marruecos y España en Melilla y poco después quince migrantes murieron al intentar cruzar el Estrecho de Gibraltar.

existen personas y naciones con múltiples y serias dificultades, que Habermas nunca contempla. Este autor nunca alude a los países en situación de pobreza extrema<sup>270</sup>, ni a los flujos de migración que pretenden llegar a Europa o EEUU, arriesgando sus vidas, ni a cómo los organismos económicos y supraestatales no hacen nada ante estos problemas. Por estas omisiones, cabe criticar que Habermas obvia hechos de gran relevancia en la actualidad, en su pretensión (nunca cuestionada) de extender a nivel global la federación cosmopolita de estados, que era problemática en la época de Kant.

Para concluir esta sección y perfilar el contraste entre las propuestas de Habermas y Rorty, consideramos que pese a los límites del relativismo rortiano (la imposibilidad de argumentar ante un grupo que prefiere continuar con su modo de vida, en vez de adoptar el sistema democrático y liberal de las sociedades occidentales); la propuesta pragmatista del filósofo norteamericano parece ser más realista (o cabría decir, más realizable) que la de Habermas. Como ya se ha visto, la ética del discurso es en exceso idealista y abstracta, se distancia de la cotidianidad de los hablantes y de los conflictos sociopolíticos actuales y sin embargo, se aplica como solución indiferenciada para resolver cualquier dificultad, sin atender a las particularidades de cada contexto.

Por otro lado, cabe considerar que ambas teorías son etnocéntricas, sin que esto suponga una objeción crítica. Es decir, Rorty reconoce explícitamente que se identifica con esta postura y aduce que todas las culturas son etnocéntricas, pero limita esta tendencia renunciando a un concepto de verdad universal y manteniendo el relativismo descrito<sup>271</sup>. Por el contrario, el etnocentrismo de Habermas acaba siendo problemático, ya que este autor identifica su comprensión de las sociedades occidentales con un modelo de comunicación, e incluso de organización política, ideal e incuestionable (*pace* las consideraciones trascendentales ya descritas) y que trata de extender este modelo a nivel global, obviando las diferencias entre formas de vida, como ha criticado Rorty<sup>272</sup> y hemos descrito en esta sección.

---

<sup>270</sup> Los países de pobreza extrema son aquellos donde más de un 60% de su población recibe ingresos menores a 1,25 dólares al día. En 2011, fueron: Etiopía, Kirguistán, Nigeria, Ruanda, Senegal, Sierra Leona y Togo (Datos de *World Data Bank. Poverty and Inequality Database*: <http://databank.worldbank.org/data/views/variableSelection/selectvariables.aspx?source=poverty-and-inequality-database> (No existen datos más actuales). Cabe destacar, por otro lado, que la teoría de Habermas resulta más adecuada para países de Europa y América que de África y Asia.

<sup>271</sup> Literalmente Rorty mantiene que cada "cultura es un *ethnos* que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo, de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad" (*Objetividad, relativismo y verdad* p. 33). En una ocasión, me referí a este tema, como puede leerse en el artículo "Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal".

<sup>272</sup> Rorty, *El pragmatismo, una versión*, p. 233

## 11.3 Consideraciones trascendentales del pragmatismo universal

### 11.3.1 Argumentación trascendental y naturalista, vinculada a la ética e inherente a la especie humana

Acabada la descripción de esta teoría de Habermas y visto, de nuevo, su desplazamiento desde unos planteamientos procedimentales y discursivos hasta una propuesta ética y política, con un contenido concreto y que pretende extender a escala global; para acabar sólo queda volver a preguntar hasta qué punto estos contenidos siguen presentando consideraciones trascendentales. Como sabemos, Habermas no niega ni su influencia kantiana (que está muy presente en su propuesta política), ni que sigue manteniendo una argumentación trascendental, debilitada por las aportaciones del pragmatismo y su consideración naturalista de la especie humana. En este sentido, el filósofo alemán sostiene que ha logrado unir el “pragmatismo trascendental” con un “naturalismo débil”, lo que le ha permitido definir una epistemología realista, sin renunciar a un ideal debilitado, siempre conectado con el mundo de la vida (VJ:40).

Sin embargo, este nivel ideal no está exento de dificultades, porque, en sus inicios, la argumentación habermasiana parecía depender tan sólo de procedimientos de justificación inmanentes al lenguaje y no afectar al contenido de los discursos; pero como hemos ido mostrando a lo largo de este capítulo, los conceptos comunicativos que define este autor van cobrando contenido y se llegan a identificar con una forma de vida y de política concretas, que este autor pretende universalizar, al insistir en que estos ideales, en principio comunicativos, trascienden al lenguaje<sup>273</sup> y están presentes, aunque sea de modo inadvertido, en todas las formas de vida (VJ:47).

Estos conceptos son problemáticos, ya que parecen deberse a una pretensión inevitable del discurso con sentido, presente en todas las culturas (VJ:248); pero también se orientan por un horizonte ideal, en principio inalcanzable y regulativo, que abarca e iguala todas las formas de vida (VJ:287)<sup>274</sup>. Esta ampliación del significado de sus conceptos resulta similar a la comprensión dúplice que Kant tenía de la noción de trascendentalidad y describimos en la introducción. Esto es, las pretensiones de validez de la propuesta de Habermas consisten, en primer lugar, en la condición de posibilidad

---

<sup>273</sup> VJ:47 La cita literal de Habermas, en oposición al relativismo de Rorty, dice lo siguiente: el ideal formulado supone “el intento de combinar un modo de comprender la referencia que trascienda al lenguaje, con un modo de comprender la verdad que sea inmanente al lenguaje”.

<sup>274</sup> Véanse en este mismo sentido las páginas 265 de la tesis o IO:213 *passim*.



de todos los procesos de entendimiento humano; pero acaban apuntando a un horizonte de inclusión, irrenunciable y con un contenido preestablecido, correspondiente a su propia comprensión de la política internacional.

A diferencia de las propuestas kantianas y apelsianas, según Habermas, la formulación de este horizonte universal no se debe a una postulación abstracta o idealista, determinada *a priori* por los teóricos; sino que depende de una dimensión natural e innegable de la especie humana, que se encuentra amenazada y debe ser protegida. De este modo, la teoría de la acción comunicativa supone (siempre según este autor) la mejor alternativa para proteger todas aquellas “necesidades antropológicas profundas”, propias de los seres humanos, como la necesidad de reconocimiento, de preservar la integridad corporal y la de evitar el dolor, el insulto o la soledad (VJ:296). Además, el carácter universal de esta propuesta depende del reconocimiento de estas necesidades. Según este autor, la protección de dichas necesidades no está asegurada de antemano, sino que exige el desarrollo de una práctica de sensibilización mutua y de reconocimiento recíproco, proceso que puede facilitarse con el procedimiento argumentativo que propone su teoría (VJ:296-297).

Habermas entiende su propuesta como una construcción *a posteriori*, no garantizada de antemano y que se vincula con el desarrollo de una sensibilidad sobre los riesgos que amenazan a la integridad de la especie humana. Esta sensibilidad puede ser enseñada y aprendida y si se extendiera a un nivel universal, trascendiendo los límites de cada comunidad, facilitaría la vida de muchos seres humanos y su convivencia. Por ello, este autor argumenta que, al menos las personas que han desarrollado esta sensibilidad, descrita por Kohlberg, deberían admitir la “suave coacción que representan las inevitables presuposiciones de la argumentación” que exigen (*sic*) que todos los participantes en el discurso adopten las perspectivas y los puntos de vista de los demás, en la atención equitativa de sus distintos intereses<sup>275</sup>. El universalismo recíproco e igualitario propuesto por Habermas se convierte en una presuposición que los participantes en la argumentación “deben asumir ya siempre, si quieren que su tarea no pierda su sentido cognitivo” (VJ:293).

---

<sup>275</sup> Esta consideración de Habermas sobre la “suave coacción” de las presuposiciones de su teoría no se diferencia tanto de su explicación de *Aclaraciones a la ética del discurso*, según la cual, las obligaciones morales producen “una débil intimación [o coerción] transcendental”, que resulta inevitable (AED:197). En este sentido, seguimos considerando que Habermas no prescinde de esta dimensión transcendental, ni en su argumentación ética, ni en la política, aunque la debilite.

En segundo lugar, Habermas insiste en que cuando se han formulado, comprendido y comprobado pragmáticamente, los beneficios de la extensión de su propuesta; ya no resulta comprensible la crítica a los procedimientos argumentativos, que como el suyo, persiguen consensos equilibrados y sin coacciones, en nombre de esta comprensión naturalizada y universal de la especie humana. Es decir, según el autor, si se ha desarrollado esta sensibilidad por el sufrimiento humano y se ha comprendido el alcance de su teoría, no existen buenas razones para cuestionar ni su propuesta, ni sus ideales; teniendo en cuenta además que la única alternativa posible al modelo igualitario y racional [*sic*] que él propone es una comunicación o forma de vida irracional, basada en la violencia, la amenaza, la corrupción o el engaño (VJ:302).

Numerosos autores, como por ejemplo Rorty han criticado que todas las formas de comunicación que no respetan las pautas recomendadas por Habermas son igualadas y criticadas por este autor por ser irracionales, pese a sus diferencias; cuando en realidad, en los procesos comunicativos de la vida cotidiana no parecen cumplirse estas pautas comunicativas y sin embargo no son irracionales<sup>276</sup>. Como respuesta a esta crítica, Habermas recuerda que los principios ideales del discurso que él define sólo se dan en un nivel teórico, pero no en la vida cotidiana, donde los procesos comunicativos no son completamente racionales, porque hay elementos (las certezas del mundo de la vida) que no pueden ser cuestionados; pero aun así, los seres humanos se entienden entre sí y se orientan, en sus críticas, por las pautas ideales del discurso que él define. A pesar de que las pautas, racionales y discursivas, no se cumplan en los procesos de comunicación cotidianos, si se cuestionaran, “se destruiría la comprensión que los sujetos que actúan comunicativamente tienen de sí mismos” (VJ:302), se impediría el trato cotidiano (más o menos inclusivo, pero sin duda comunicativo y eficaz) del mundo de la vida y se bloquearía la posibilidad de crítica. Sostiene de nuevo el autor que “la prosecución de la acción comunicativa, por medios discursivos, pertenece a la forma comunicativa de vida en la que nos encontramos, ya siempre, sin alternativa posible” (VJ:303).

Ante críticas como las de Rorty, quien aun admitiendo los beneficios que se seguirían al extender, pragmática y etnocéntricamente, el modo de vida propuesto por Habermas, no acepta ni la vocación de universalidad de tal proyecto político, ni el carácter ideal de la ética del discurso, el filósofo alemán vuelve a esgrimir el argumento de la contradicción performativa: quien cuestione la pretensión de universalidad y el

---

<sup>276</sup> Rorty, *El pragmatismo, una versión*, p. 172

carácter ideal de los procedimientos de justificación del discurso, carece de argumentos para desarrollar esta crítica y en última instancia, sus palabras carecen de sentido y van a tener serias dificultades para vivir en comunidad<sup>277</sup>(VJ:257).

Encontramos aquí una argumentación similar al *tu quoque*, dirigida esta vez a Rorty. De acuerdo con Habermas, si el filósofo norteamericano pretende sustituir la concepción ideal de verdad por la validez justificada y asumida de modo contingente por un grupo, se queda entonces sin argumentos (más allá de su etnocentrismo no justificado) para proponer la extensión de ese modo de vida más allá de las fronteras de ese mismo grupo. Es decir, Rorty no puede justificar su pretensión de extender el liberalismo occidental a otras formas de vida tan sólo a partir del concepto deflacionario y contextualista de verdad que mantiene, pues le faltaría un punto de referencia normativo o una razón que pudieran aceptar todos los afectados. Si para el pragmatismo rortiano la verdad es “aquello bueno para nosotros”<sup>278</sup> (VJ:257) y sólo se justifica por opiniones contingentes y modificables, entonces según Habermas, no existen motivos racionales para que un grupo humano cambie su concepto de verdad por el de otros. Es más, a Rorty le faltaría una explicación, razonable y justificada, para defender la extensión de las democracias liberales y occidentales en detrimento de otras formas de vida; pero carece de este argumento, más allá de su etnocentrismo relativista. Tras realizar estas críticas, Habermas aduce que la propuesta rortiana supone una tendencia etnocéntrica, injustificada, falta de autocrítica y fácilmente refutable. Por otro lado, vuelve a esgrimir su argumento de la contradicción performativa para sostener que si cuando Rorty teoriza pretende ser comprendido debe partir de las presuposiciones ineludibles del discurso y tratar de lograr consensos; en caso, contrario, hará contradicciones performativas<sup>279</sup> y se verá abocado al solipsismo (VJ:237).

Cabe concluir esta sección con la constatación de que en esta etapa de la obra de Habermas siguen persistiendo elementos propios de la argumentación trascendental. En primer lugar: su comprensión, idealista, sin excepciones, ni autocrítica, de los procedimientos de justificación del discurso, que se convierte en la condición de

---

<sup>277</sup> En este sentido y con un tono no exento de ironía, Rorty responde a esta crítica de Habermas en una breve nota al pie, donde mantiene que ya no está seguro de estar *argumentando* (cursivas del autor) o de haber caído en la argumentación estratégica, propia de la sensibilidad y que se contradice a sí misma como Habermas y Apel mantienen (*Sobre la verdad*, p. 31, nota 23).

<sup>278</sup> VJ: 257, Habermas está citando aquí la página 49 de *Objetividad, relativismo y verdad*.

<sup>279</sup> En el original Habermas dice: “performativer Selbstwiderspruch” (WR:245), que se debería traducir como “contradicción performativa”, aunque en la versión española se diga “realizativa”.

posibilidad *sine qua non* de todo discurso con sentido y que parece estar presentes en todas las culturas, a pesar de las evidencias que muestran lo contrario. En segundo lugar, porque sigue postulando un horizonte ideal de consenso, que parece resultar deseable para todos los seres humanos, aunque ahora se dé de modo naturalizado, como si fuera un rasgo intrínseco a la especie humana, aunque, como ya hemos visto, este horizonte acaba identificado con una propuesta ética y política concreta, muy cercana a la comprensión que Habermas tiene de las sociedades occidentales. Por último, los dos elementos descritos (condición y horizonte) resultan imposibles de cuestionar sin que, según el filósofo alemán, se comiencen a dar contradicciones performativas y se produzcan dificultades argumentativas y vitales, de difícil solución.

### **11.3.2 Una nueva interpretación trascendental de la obra del segundo Wittgenstein**

En último lugar y para cerrar este capítulo, cabe destacar que la comprensión debilitada y naturalizada que Habermas propone de las consideraciones trascendentales y que acabamos de describir se debe en gran medida a una reinterpretación de ciertos elementos de la obra del segundo Wittgenstein<sup>280</sup>.

Como ya sabemos, incluso después de su giro pragmático, el filósofo alemán reconoce de modo explícito la necesidad de ciertas consideraciones trascendentales (en el sentido de *sine qua non*) para justificar su teoría; pero de nuevo aduce que estas consideraciones no dependen de una argumentación teórica abstracta e idealista, como sucedía en la obra de Apel o en sus primeras publicaciones; sino que se arraigan en la propia naturaleza humana y por ello resultan innegables. Distingue de este modo Habermas dos comprensiones del término “trascendental”: la kantiana y la wittgensteiniana<sup>281</sup> y considera que la superación de la primera comprensión por la segunda es paralela al proceso de destrascendentalización de la razón que se ha dado tanto a lo largo de la historia de la filosofía, como en su propia obra (VJ:28-29). Pasamos a describir este proceso.

---

<sup>280</sup> Distintos autores, como por ejemplo Sacks (a quien Habermas cita en este momento), Cavell o Pole han mantenido esta comprensión trascendental de la obra de Wittgenstein tardío; que por otro lado ha sido criticada por Hacker, Rorty, Pleasants, entre otros. Ya anticipamos este debate en la introducción (véase nota 20) y lo seguiremos tratando en el capítulo decimocuarto (en relación con la comprensión de Habermas de las certezas, cfr. p. 357ss.) y en la coda.

<sup>281</sup> Para la definición de estas dos comprensiones y la interpretación trascendental de Wittgenstein que vamos a describir, Habermas parte del artículo “Transcendental Constraints and Transcendental Features” de M. Sacks.

En un primer momento y sobre todo en la obra kantiana, se daba una concepción fuerte de trascendentalidad, que suponía la existencia sin excepciones de una serie de restricciones<sup>282</sup> en todos los sujetos cognoscentes. Estas limitaciones eran las categorías imprescindibles que la mente imponía sobre los objetos de la experiencia posible, y de este modo Kant explicaba el origen y la unidad del conocimiento humano. Según Habermas y Sacks, ésta es una comprensión en exceso idealista de las consideraciones trascendentales que crea problemas sin solución, como el de establecer cuál es la realidad nouménica del mundo y que además, impone de modo acrítico, *a priori* y solipsista, una estructura invariante del conocimiento, que no tiene en cuenta los distintos procesos de desarrollo de los seres humanos.

Por el contrario, tras el giro pragmático, Habermas da una concepción débil, naturalizada y contemporánea de la noción “trascendental” y debilita el idealismo kantiano con algunos elementos de la obra del segundo Wittgenstein, especialmente el concepto de juego de lenguaje, en su acepción antropológica. En este sentido, el filósofo alemán destaca que cuando cada juego de lenguaje se identifica con un modo de vida, los esquemas trascendentales definidos por Kant se socializan, se multiplican y naturalizan, pudiendo ser completamente diferentes entre sí y variar tanto en el espacio como en el tiempo (VJ:29). A Habermas le interesa la consideración de Wittgenstein de que el desenvolvimiento de los juegos de lenguaje no depende de explicaciones y argumentos teóricos (que se pueden dar *a posteriori*, pero que no resultan necesarios y son como “una suerte de falsa moldura que nada soporta”, IF §217), sino que se basan en un “modo de hacer común”, en un hábito o una costumbre aprendida en una comunidad (IF §337-338; SC §298), que carece de fundamentos (SC §166) pero articula cada modo de vida. Este autor también enfatiza la consideración de Wittgenstein, según la cual, la articulación de las certezas en cada juego de lenguaje depende de ciertos rasgos naturales o biológicos, propios de la especie humana (SC §359, §475 y §559).

A partir de estos aforismos, Habermas define una nueva acepción de “trascendental” que aduce que “cualquier cosa que sea un objeto posible de la experiencia es, en definitiva, expresión de nuestra actividad” (VJ:29) e incluye en esta comprensión amplia de la actividad humana todo lo que caracteriza las distintas formas

---

<sup>282</sup> El término original de Sacks es “*constraints*”. En su libro, Habermas da, en primer lugar, el término en inglés y luego lo traduce como “*Beschränkung*” (“limitación”, WR:27-28). En la versión castellana se traduce como “restricción”, que usaremos como sinónimo de “limitación”, para evitar repeticiones.

de vida, sin las cuales no seríamos humanos (como intereses, acciones, creencias, costumbres, valores...). Siguiendo con esta debilitación de los esquemas trascendentales de la experiencia definidos por Kant, Habermas indica que las restricciones universales que la mente parecía imponer sobre el conocimiento se diversifican y amplían cuando se entienden como las condiciones de posibilidad de los juegos de lenguaje. Estas condiciones trascendentales débiles y naturalizadas se componen de una serie de presuposiciones epistémicas variables que son irrebasables para cada forma de vida, que cabe denominar “reglas del juego”, si seguimos la denominación del filósofo vienés; o “certezas del mundo de la vida”, si lo expresamos en términos habermasianos.

Esta comprensión naturalizada de las reglas del juego tiene límites: Habermas se opone a la interpretación relativista y pluralista de los juegos de lenguaje que ya conocemos, para insistir en que aunque él reconoce el pluralismo y la diversidad de cada forma de vida, existe una condición trascendental (*sic.* VJ:29), compartida por todos los juegos y que se convierte en la condición de posibilidad del entendimiento, tanto propio, como mutuo. Sin esta estructura universal y posibilitante que antecede y posibilita todos los juegos de lenguaje (por ejemplo, no son posibles los juegos de lenguaje privados, ni los juegos sin reglas) no podría darse ni la comprensión humana, ni la referencia a estos juegos en un plano teórico. En palabras de Habermas: “No es obligado derivar del pluralismo de los juegos de lenguaje la consecuencia de una multiplicidad de universos lingüísticos inconmensurables”; sino que, por el contrario, cabe mantener “la expectativa de descubrir rasgos trascendentales *universalmente extendidos* que caractericen la constitución de todas las formas socioculturales de vida en general” (VJ:29)<sup>283</sup>. En conclusión, este autor acaba identificando los rasgos universales, presentes en todos los juegos del lenguaje, tanto con las certezas del mundo de la vida, como con aquellas presuposiciones ideales e ineludibles del lenguaje (es decir, las pretensiones de validez y los horizontes de consenso), que permiten la comunicación con sentido y el entendimiento, las cuales resultan, por este motivo, incuestionables.

Problematizaremos la comprensión que Habermas tiene de las certezas de Wittgenstein y sus consecuencias para los procesos comunicativos en el capítulo decimocuarto de la tesis; pero para acabar esta sección, cabe destacar que el autor alemán sigue manteniendo esta comprensión trascendental en sus obras posteriores, como puede leerse en *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, de 2001.

---

<sup>283</sup> Cursivas del autor

El principal propósito que Habermas mantiene en esta obra era encontrar las “huellas de la razón destrascendentalizada en la acción comunicativa” (SinT:61); sin embargo, en su explicación persiste una consideración innegable referida a la presencia de rasgos universales en los distintos juegos de lenguaje. Estos rasgos se convierten, además, en la condición de posibilidad tanto del entendimiento mutuo, como de la formulación de teorías filosóficas. En esta ocasión, el autor define su teoría para criticar las propuestas de filósofos analíticos como Dummet, Davidson y Brandom, autores que, según el filósofo alemán, no han llegado a comprender “la *cuestión* del uso destrascendentalizado de la razón”<sup>284</sup> (SinT:17).

Para evitar la reducción del significado que proponen estos filósofos analíticos, Habermas se propone recuperar el concepto kantiano de razón, como una dimensión universal, innegable y posibilitadora del discurso; pero también tiene en cuenta que esta recuperación de los conceptos kantianos debe adecuarse al momento postmetafísico de la filosofía. Ya no cabe entender la razón en el sentido “puro” kantiano, porque no se da en una esfera separada, ajena a la realidad cotidiana, sino que se integra en los procesos comunicativos cotidianos del mundo de la vida con distintos procesos de aprendizaje y socialización. Y de nuevo, la obra del segundo Wittgenstein va a suponer una alternativa, contemporánea y naturalizada, al idealismo kantiano. (SinT:19).

Los conceptos de la razón pura no pueden ser entendidos ni como constitutivos, ni como ideales, sino como aquellas “suposiciones idealizantes” que se arraigan en la práctica comunicativa cotidiana y son inevitables, en tanto, “no podemos evitar [suponerlas] cuando entramos en procesos de entendimiento mutuo”. Estas presuposiciones se convierten en la base efectiva de la comunicación, y al mismo tiempo son contrafácticas y regulativas, al apuntar más allá de las situaciones comunicativas presentes y prefigurar un horizonte de consenso. Según Habermas los conceptos de la razón son al mismo tiempo inmanentes al lenguaje, como condición de posibilidad del sentido compartido; y trascendentes [*sic*] a las prácticas discursivas de las formas de vida, porque apuntan a una situación ideal que incluye a todos (SinT:17-18).

---

<sup>284</sup> Cursivas del autor. Para consultar las críticas concretas a estos tres filósofos puede leerse la segunda parte de *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. No insistiremos en estas críticas por razones de espacio y porque la argumentación de Habermas sigue siendo similar a la que hemos explicado; es decir, aduce la imposibilidad de negar las condiciones que permiten el mutuo entendimiento a no ser que se cometan contradicciones performativas y en este sentido mantiene que la teoría de Davidson supone un solipsismo metodológico (SinT:77) y que Brandom no tiene nunca en cuenta la segunda persona en su argumentación, por lo que queda invalidada (SinT:96).

Afirma entonces el carácter deseable e innegable de esta proyección, ya que sólo en ella se tiene en cuenta a todos los sujetos, con sus reivindicaciones y diferencias. Y también aduce que su teoría proporciona una explicación sin alternativas sobre el desarrollo de los procesos comunicativos humanos; por estos dos motivos insiste en seguir usando el término “trascendental”. Es decir, para Habermas no existe ningún sustituto para el lenguaje proposicionalmente diferenciado, ni otra explicación válida de los procesos de comunicación humanos, más allá de la “estructura interna racional de la acción orientada al entendimiento” (SinT:18). En la práctica comunicativa cotidiana, esta estructura se corresponde con las presuposiciones pragmáticas de sentido compartido y las pretensiones de validez que resultan innegables. Para explicar el carácter inevitable de estas presuposiciones, Habermas recurre a ciertos elementos de la obra del segundo Wittgenstein; en concreto aduce que el proceso de seguimiento de reglas de un juego de lenguaje se encuentra vinculado a una “gramática de la inevitabilidad”<sup>285</sup>, que Habermas entiende como irrebasable y la equipara con su noción débil y naturalizada de trascendentalidad o condición del sentido compartido (SinT:18).

Cabe destacar, no obstante, en ningún momento de su obra Wittgenstein dice que seguir una regla sea inevitable, ya que por un lado, este autor insiste en que cada regla es compatible con distintos cursos de acción; que es posible seguir una misma regla de modo diferente, sin que implique error y que siempre caben nuevas interpretaciones de una regulación dada (IF §201, §206, §213). Por otro lado, en toda su obra sólo aparece una vez el término “inevitable” [*unvermeidlich*] en relación con la necesidad lógica. El ejemplo que Wittgenstein da para explicar esta necesidad es el principio de doble negación, sin aludir a la comprensión antropológica del juego de lenguaje<sup>286</sup>. A diferencia de este margen de incertidumbre que puede deducirse de la comprensión wittgensteiniana del proceso de seguimiento de reglas, Habermas explica las reglas del juego como unas pautas de comportamiento inalterables, adquiridas con el proceso de aprendizaje y socialización y que por ello se convierten en la condición de posibilidad de la comprensión mutua y resultan incuestionables.

Este autor insiste en que aunque sea posible explicar el origen histórico y convencional de cada uno de estos sistemas de reglas, una vez que se han asimilado,

---

<sup>285</sup> Habermas asegura que esta expresión es de Wittgenstein, pero tras consultar la edición electrónica de Bergen, no la he localizado.

<sup>286</sup> Esta mención se encuentra en MS 147, 4v. Manuscrito de título: *Grosses Notizbuch Sog. C3*, de febrero de 1934, en relación con la doble negación. Véase el fragmento 2 del anexo.



resultan irrebasables e incuestionables, al suponer el marco posibilitador de sentido y de comprensión mutua de esa comunidad (SinT:18-19). Ante la posible interpretación relativista de los juegos del lenguaje, insiste en que todos ellos, pese a sus diferencias, están posibilitados por una misma condición: la racionalidad comunicativa humana.

Habermas reconoce las diferencias entre formas de vida o modos de interpretar la realidad (ya que admite el pluralismo cultural, a diferencia de Apel). Pero, también sostiene que todos los juegos se basan en una estructura de seguimiento de reglas, posibilitada por la presencia inevitable de una misma racionalidad, que no viene dada de antemano (como en la obra kantiana) sino que se desarrolla en un proceso filogenético que lleva a los hablantes a presuponer sin excepción las pretensiones de validez, como condición de posibilidad del discurso con sentido, de la crítica y de la búsqueda de consensos. Además, sostiene que en las formas actuales de vida no existen equivalentes a su concepto de entendimiento, por lo que cabe seguir describiendo estos procesos como trascendentales en sentido débil (SinT:19).

Este autor intenta evitar la posible equiparación etnocéntrica de su concepto de racionalidad comunicativa con el de racionalidad de las sociedades occidentales y para ello insiste en que la estructura posibilitante de todos los juegos de lenguaje nunca afecta al contenido de los mismos, sino que sólo se refiere a las pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, sinceridad y respeto por el contexto normativo). Identifica entonces las pretensiones con tres presuposiciones idealizantes y al mismo tiempo falibles, que parecen ser imprescindibles para el desenvolvimiento de los seres humanos en el mundo de la vida y que se corresponden con un marco universalista y ético, que apunta a unos horizontes contrafácticos, regulativos, siempre revisables (SinT:18 y 28).

Para explicar estas presuposiciones, parte de distintos contenidos de la obra kantiana y modera el idealismo de este autor con elementos pragmáticos del segundo Wittgenstein, en otro intento de dar una comprensión debilitada y naturalista de trascendentalidad. Según Habermas, las pretensiones de validez se asimilan cuando se adquiere el primer juego de lenguaje, y una vez interiorizadas, no resulta posible negarlas con sentido. Es decir, si alguien, desde una postura escéptica, comenzara a dudar de esta base común, correría el riesgo de no ser entendido por los demás y podría dejar de formar parte de la comunidad. Como vemos, Habermas recurre al concepto de certeza wittgensteiniano para argumentar que ciertas dudas no son posibles, ya que bloquean la comprensión y tienen consecuencias problemáticas para la vida en común.

Además, identifica estos elementos indudables que posibilitan los juegos de lenguaje (las certezas) con las pretensiones de validez y las define, a su vez, mediante la debilitación de las tres ideas kantianas de la razón, como vamos a describir:

La primera pretensión, la verdad, se corresponde con la idea de mundo, que Habermas reformula de esta manera: los seres humanos comparten un mismo mundo, equivalente a la suposición, pragmática e inevitable, de la realidad externa, que es independiente de los hablantes y sirve de referencia común tanto para los discursos cotidianos, como para el conocimiento científico (SinT:24). Esta presuposición también se corresponde con el mundo de la vida compartido por todos los hablantes (SinT:31). Además, ante la posible duda escéptica que cuestionara la realidad o el posible conocimiento del mundo, Habermas mantiene que la postulación pragmática de esta dimensión externa surge de la pretensión de verdad, por lo que cabe pensar que sólo hay un mundo de la vida, con un único contenido verdadero, que se convierte en el referente de todas las aserciones; ya que la opción contraria podría conllevar a una postura relativista que, como sabemos, este autor no admite porque contradice el *factum* cotidiano de la comprensión en el mundo de la vida, que problematizaremos en el capítulo decimocuarto de la tesis.

La segunda presuposición, inalcanzable pero imprescindible para el desarrollo de los procesos comunicativos y para la convivencia, es la que entiende a todos los humanos como libres y racionales. Habermas critica el énfasis excesivo que Kant concedía a la moralidad humana y que impedía el cumplimiento de una buena acción en el mundo nouménico, al convertir el ideal de santidad en un arquetipo inalcanzable (KPV A58). Modera entonces el rigorismo kantiano con su concepto de racionalidad comunicativa, en el reconocimiento de que es necesario mantener un equilibrio entre las cuatro pretensiones de validez para que no sólo se favorezca la dimensión ética. Para superar el idealismo kantiano, Habermas sigue una explicación de Kohlberg según la cual moralidad y racionalidad se desarrollan de modo paralelo en cada individuo, ya que en los procesos de socialización y adquisición de lenguaje los humanos aprenden a distinguir qué acciones son correctas (es decir, las que respetan las pretensiones de validez), aunque luego no las cumplan (SinT:36-37). Problematicaremos esta comprensión racionalista de los humanos y su comportamiento ético en la sección cuarta del capítulo decimotercero.

La tercera presuposición inevitable, tanto del discurso, como de la convivencia humana, se corresponde con el carácter incondicional de las cuatro pretensiones de validez, que Habermas identifica con la dimensión universal e imprescindible de la racionalidad humana que se convierte, además, en la condición de posibilidad del entendimiento<sup>287</sup>. (SinT:42).

Según esta explicación, por el proceso de aprendizaje y desarrollo de competencias ya descrito, todas las personas adquieren esta capacidad comunicativa y racional que se corresponde además con “el discurso racional como el foro último e irrebalsable de toda posible justificación” (SinT:21). Es decir, si los humanos se guían por las pretensiones de validez, mantienen discursos racionales y bien argumentados, persiguen consensos y no se dejan llevar por intereses instrumentales o egoístas, la práctica de la acción orientada al entendimiento los “obliga a emprender determinadas anticipaciones, abstracciones y a superar determinados límites” (SinT:42) que equivalen a las tres presuposiciones descritas. En este sentido, Habermas aduce que si los humanos tratamos de entendernos, no podemos evitar proyectar un mundo compartido, suponer la racionalidad y libertad de los demás, como garantía de la acción responsable y del diálogo con sentido, así como presuponer un momento de consenso y comprensión donde se den entendimientos, si no plenos, al menos satisfactorios hasta que aparezcan nuevos sujetos con nuevas reivindicaciones<sup>288</sup> (SinT:43-45).

Dado el proceso de destrascendentalización de los principios kantianos que acabamos de describir, Habermas asume que estas presuposiciones sólo se dan de modo contrafáctico y en un nivel discursivo (aunque reconoce que ha sustituido la comprensión kantiana por una “idealización en sentido platónico”, SinT:43). Sin embargo insiste en que éstas son imprescindibles si no se quiere renunciar a conceptos como “verdad”, “moralidad”, “racionalidad” o “entendimiento” (SinT:45). Sostiene

---

<sup>287</sup> Si he entendido bien esta explicación habermasiana: la primera idea kantiana (el mundo) se transforma en la presuposición de verdad; la segunda (la libertad) se corresponde con las pretensiones de validez más “éticas” (normatividad y aunque él no la mencione, supongo que también la sinceridad), que se compensan con la racionalidad humana. Por último, si se mantuviera el paralelismo entre ideas de la razón y pretensiones de validez, la última condición indispensable sería la inteligibilidad, pero Habermas la identifica con la racionalidad humana y con el horizonte o “foro último” de la argumentación que acoge a todos los seres humanos. Aquí vuelve a aparecer la doble dimensión del concepto de trascendentalidad (condición de posibilidad y horizonte de unidad) que ya hemos criticado.

<sup>288</sup> Además de la circularidad de esta explicación que criticaremos en el capítulo decimotercero, cabe destacar que se aprecia aquí con claridad la anfibología del término “entendimiento” que ya hemos mencionado (véanse pp. 195 y siguientes).

entonces que las pretensiones de validez poseen un sentido ideal (ya que no se dan en el mundo de la vida) y trascendente (ya que superan los límites de la realidad, SinT:18).

Pese al reconocimiento de que esta comprensión idealizante de la razón comunicativa ha sido muy criticada y se ha vuelto problemática en el contexto postmetafísico de la filosofía, insiste en su vigencia; ya que, en caso contrario, no podrían explicarse los momentos de crítica y entendimiento entre seres humanos, ni las explicaciones teóricas de filósofos y científicos sobre la realidad externa y la moral. Por ello, según Habermas, todo proceso discursivo sólo puede plantearse y resolverse, si se reconocen y ponen en práctica las pretensiones de validez (SinT:46-47). La presuposición pragmática de la racionalidad común y universal supone entonces una “anticipación idealizante de la totalidad [...] que se traslada del mundo objetivo al social” y que contempla una “pretensión de validez incondicional”, para los enunciados asertóricos verdaderos y para los juicios morales correctos (SinT:48).

Por último, cabe destacar que Habermas se sitúa en un momento postconvencional o destrascendentalizado de la filosofía y sin embargo, aún recibe influencias del kantismo y de su argumentación trascendental, aunque haya sustituido las consideraciones idealistas que presentaban las obras de estos dos autores, por una versión pragmática, debilitada y naturalizada de la obra del segundo Wittgenstein. Ahora bien, la comprensión habermasiana de la obra del filósofo vienés sigue manteniendo un punto de vista un marco universal y trascendental, no tan distinto a la comprensión del filósofo vienés de Apel.



## 12. RECAPITULACIÓN SOBRE LA PRESENCIA DE RASGOS Y ARGUMENTACIONES TRASCENDENTALES EN LA OBRA DE HABERMAS

“Mientras exista un verbo «ser» que parezca funcionar como «comer» y «beber», mientras existan adjetivos como «idéntico», «verdadero», «falso», «posible»; mientras hablemos de un flujo temporal y de una expansión del espacio, etc. tropezaremos siempre con las mismas dificultades y miraremos absortos algo que ninguna aclaración parece poder disipar.

Por lo demás, esto satisface una necesidad de trascendencia, ya que al creer que ven «el límite del entendimiento humano», creen naturalmente que pueden ver más allá de él”  
(CV §75, MS 111, 133)

Para cerrar esta revisión de la obra habermasiana, quisiera destacar cómo, si bien debilitadas en sus últimas publicaciones por influencia del pragmatismo y del naturalismo, en todos los momentos de la trayectoria de este autor siguen persistiendo rasgos e incluso argumentaciones trascendentales que pasamos a detallar.

### **Uno: *factum* innegable y sus condiciones de posibilidad**

En primer lugar y como ya sabemos, Habermas parte de un *factum* innegable, comunicativo y racional, constatado en la posibilidad de comunicación (y acaso entendimiento<sup>289</sup>) de los seres humanos. Además, explica las condiciones de posibilidad de este *factum* como universales, incondicionadas y *sine qua non*; esto es, imprescindibles para el establecimiento de todos los discursos con sentido.

Esta consideración se explica de distintas maneras, según la etapa, pero se mantiene incluso después de su giro pragmático, tanto en *Verdad y justificación*, como en *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*.

Si nos ceñimos a un orden cronológico, cabe destacar que principio Habermas definía este *factum* como la condición *sine qua non* de la comprensión humana, al identificar el acto de habla ilocucionario con el posibilitante de todos los actos de habla, incluidos los perlocucionarios (TAC1:375), que explicamos en la sección 9.3 de la tesis, dedicada a la *Teoría de la acción comunicativa* (página 209). Además, entendía las pretensiones de validez como una condición de posibilidad, incondicionada y sin

---

<sup>289</sup> El concepto de “entendimiento” (*Verständnis*) es problemático, como ya hemos mencionado; detallaremos las principales críticas que el filósofo ha recibido por mantenerlo en las secciones “dos” y “tres” del capítulo decimotercero (páginas 303 y siguientes).

excepciones. Ya aludimos a esta comprensión y sus problemas en el apartado de la tesis dedicado a la pragmática universal [epígrafe 4.2, p. 121 y CEP:300 o TAC1: 380].

La explicación que el filósofo da en la *Teoría de la acción comunicativa* de la universalidad y carencia de excepciones de estas pretensiones se debe a la racionalidad humana, esto es a la capacidad de argumentar y dar razones [véase TAC1: 380, epígrafe 9.1, p. 195]. Estas pretensiones no se postulan de modo abstracto, ni se imponen de modo externo y coercitivo a los hablantes, sino que se entienden como la condición de posibilidad del establecimiento de discursos, donde todo (incluso la teoría de Habermas) se puede discutir y argumentar, siempre que se den razones. Ahora bien, esta posibilidad argumentativa favorece, a su vez, la propia teoría de Habermas, quien, como sabemos, entiende la capacidad de dar razones como el mejor procedimiento para solucionar cualquier conflicto y argumentar cualquier opinión<sup>290</sup>.

Según esta comprensión, en todos los procesos discursivos prevalecerán los argumentos y las razones que más respeten las condiciones establecidas por Habermas (es decir, que los sujetos sean inteligibles, veraces, sinceros, respeten el contexto y tengan en cuenta los argumentos de los demás). Como consecuencia, se lograrán consensos más plenos e inclusivos, que adquirirán, además, fuerza normativa o “motivadora racional” (TAC1:389). De este modo, los procesos discursivos que sigan este método (y sus subsiguientes consensos) prevalecerán sobre cualquier otro tipo de discurso (interesados, perlocutivos...), los cuales podrán ser criticados y superados siguiendo esta consideración normativa, innegable e incondicional de la racionalidad comunicativa humana [véase sección, 9.3, p. 209 o TAC1:375]

Poco a poco y de acuerdo con el proceso de destrascendentalización que ya conocemos, Habermas evita postular estas condiciones de modo abstracto y trata de explicarlas por medio de disciplinas empíricas, pero universalistas, como la gramática generativa de Chomsky y la psicología evolutiva de Kohlberg y Piaget. En este sentido, el filósofo alemán mantiene que el carácter imprescindible de las pretensiones de validez se debe a un proceso de maduración de la especie como se puede leer en su artículo “¿Qué es la pragmática universal?, que describimos en la sección 4.2 de la tesis

---

<sup>290</sup> Soy consciente de que en este momento mi explicación está siendo un tanto circular (“Se postulan estas condiciones, que promueven entendimientos que respetan estas condiciones e inician críticas a quienes no las respeten...”). Pero esta circularidad es propia del argumento trascendental kantiano, como vimos en la introducción, y se mantiene en la teoría habermasiana, como han señalado muchos de sus críticos y explicaremos en el capítulo siguiente.

(página 121), así como en el epígrafe 9.2a (p. 201), en relación con los dos psicólogos mencionados.

Seis años después de este artículo, en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas desplaza esta explicación psicologista por consideraciones antropológicas, un tanto evolucionistas, sobre el desarrollo de la especie [véase la sección 9.2b, p. 205 o TAC1:70 *passim*]. Sin embargo, en sus libros sobre ética, Habermas volverá a recuperar algunos argumentos de Kohlberg para explicar la adquisición de competencias comunicativas y morales [véase el capítulo sexto de *Conciencia moral y acción comunicativa*, el tercero de *Aclaraciones a la ética del discurso* y el capítulo décimo de este trabajo, p. 219].

Estas consideraciones antropológicas y naturalistas persistirán después del giro pragmático de Habermas, como puede leerse en *Verdad y justificación*, donde este autor insiste en que la capacidad de dar razones y argumentar está presente en todas las culturas [véase el epígrafe 11.3 y VJ:248 y p. 255] y sigue partiendo de un *factum* transcendental, el de que los sujetos capaces de lenguaje y de acción son sensibles a las razones y pueden aprender; es más, según Habermas “no pueden no aprender»” (VJ:17). En esta cita, se aprecia claramente el reconocimiento de este *factum*, unido a la capacidad comunicativa de los humanos y que se explica con una doble negación, otro rasgo característico de la argumentación transcendental. Debemos mencionar asimismo que Habermas insiste en la misma página que acabamos de citar que los humanos aprenden, de modo innegable, “tanto en la dimensión cognitivo-moral del trato de unos con otros, como en la dimensión cognitiva del trato con el mundo”. Es decir, el *factum* no sólo afecta a la comunicación o al conocimiento, sino también a un ámbito moral.

Otra forma de explicar la universalidad y carencia de alternativas del *factum* de la racionalidad humana, adecuada al giro pragmático de Habermas, es la consideración de que su teoría es la mejor alternativa (en ocasiones, la única) para definir y aclarar los procesos de comunicación humanos; ya que otras opciones acaban siendo dogmáticas o relativistas, como destacamos en su discusión con Rorty [véase el epígrafe 11.1, p. 249 y VJ: 257] o con los comunitaristas<sup>291</sup>. En un sentido similar, este filósofo alemán llega a sostener, en una obra en principio “sin transcendencia”, que no hay sustitutivo al

---

<sup>291</sup> Aunque apenas hayamos aludido al debate entre Habermas y los comunitaristas, pueden leerse las críticas de Habermas a estos autores en IO:124 o AED:157. Resulta interesante además, el libro de Walzer *Moralidad en el ámbito local e internacional*, donde critica bastante a Habermas por su idealismo y desatención a las reivindicaciones particularistas de cada comunidad. También puede consultarse el debate entre Taylor y Habermas sobre religión en las sociedades presentes (*El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Mendieta y VanAntwerpen)



lenguaje proposicionalmente diferenciado que permite a los seres humanos entenderse, por lo que a partir de esta constatación “antropológica”, vuelve a afirmar el carácter universal de su teoría [véase la sección 11.3.2, p. 273 o SinT:19].

Por último, debemos destacar que esta condición de posibilidad se traslada de un ámbito lingüístico y teórico hasta el mundo de la vida o la realidad cotidiana de los hablantes, quienes aprenden (o cabría decir, incorporan) las pretensiones de validez y los principios de la ética discursiva a través de un proceso de socialización; de este modo, no se pueden cuestionar estas condiciones sin que se renuncie a la vida en común, como ya aludimos en la versión trascendental del concepto de juego de lenguaje que este autor propone tras su giro pragmático [véase la sección 11.3.1, p. 269 y CCM:110-112 o VJ:296 *passim*]. En conclusión, la explicación de las condiciones de posibilidad del *factum* del discurso cambia en los distintos momentos de la obra de este autor, sin embargo, persiste una consideración de imprescindibilidad y universalidad, que no puede ser negada, si se pretende argumentar con sentido y vivir en sociedad.

### **Dos: presencia del argumento trascendental**

Otro elemento trascendental en la obra de Habermas que debemos tener en cuenta es la persistencia del argumento trascendental, en sus distintas versiones. El autor reconoce explícitamente la necesidad de esta demostración, que él mismo denomina “prueba” o “deducción trascendental” [TAC1: 422, CCM: 97 y AED: 200, o p. 244 de la tesis] y que pese a ser matizado y debilitado, nunca llega a desaparecer, ni siquiera en sus publicaciones más recientes. Lo que en un primer momento Habermas denominaba argumento “*tu quoque* trascendental” (RMH:306, que describimos en el capítulo octavo de la tesis, p. 191) va perdiendo progresivamente el tono idealista, para insertarse en el lenguaje y convertirse en la acusación de contradicción performativa a todos los que osaran criticar su teoría, como ya se ha explicado.

Esta forma de argumentar cobra mucha importancia en la ética del discurso, como un modo para refutar posturas escépticas, como la que él atribuye a Foucault, que explicamos en el epígrafe 10.1 de la tesis [véanse p. 219 o CCM:100]. Debemos destacar, además, que esta argumentación no depende sólo de consideraciones lingüísticas, como mantenía Habermas en principio, sino que acaba vinculada a nuestra común humanidad, de tal modo que el crítico o el escéptico no sólo pierde ya el sentido de sus palabras cuando cuestiona el concepto habermasiano de racionalidad; sino que además corre el

riesgo del aislamiento social. Es decir, tras el giro pragmático y la adopción del concepto de certeza wittgensteiniano, Habermas transforma el carácter ideal y racionalista de su argumentación en unas consideraciones naturalistas y ontológicas, que resultan innegables por la pertenencia a la especie humana, que queda abocada a vivir en comunidad y a entenderse mutuamente [TAC1: 430 y PPM:60. Anticipamos esta comprensión en 11.1.3 y la criticaremos en el epígrafe 14.3, p. 379]

Cabe destacar, para acabar, que este argumento reaparece de modo explícito, en su forma de contradicción performativa, tanto en su polémica con Rorty (descrita en VJ:223 y el capítulo undécimo de la tesis, p. 247), como en *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* de 2001, cuando discute con Brandom y otros filósofos analíticos (apenas aludidos en este trabajo, pero véase, SinT:21 *passim*). En conclusión, el argumento trascendental se debilita y naturaliza conforme avanza la trayectoria teórica de Habermas, pero persiste en todas las etapas de la obra del autor.

### **Tres: teoría en dos niveles, horizonte regulativo y posible salto trascendente de la razón**

Tras lo aludido en los dos apartados anteriores, cabe mencionar que aunque en un primer momento Habermas contemplaba la posibilidad de debatir y modificar los elementos de su teoría [TAC1:407], cuando las pretensiones de validez se convierten en la condición de posibilidad del entendimiento humano (tanto del acuerdo, como del desacuerdo; de la crítica y la réplica) y quedan “blindadas” por el recurso al argumento trascendental (tanto en su versión metalingüística, como en la naturalizada), entonces, estos conceptos comunicativos acaban situados en un nivel distinto (abstracto, racional e incuestionable) de los discursos cotidianos.

Esta diferenciación de ámbitos supone un nuevo rasgo trascendental, presente en toda la producción habermasiana, que de modo similar a las teorías kantianas y apelsianas, acaba dividida en dos ámbitos: uno abstracto, lingüístico (la teoría) y otro práctico, cotidiano o vital (el mundo de la vida), correspondientes, a su vez, a dos nociones de verdad (la ideal discursiva y la certeza práctica, como se ha explicado en el epígrafe 11.1.3, p. 255 y puede leerse en VJ:280). Ahora bien, la dimensión teórica de la propuesta habermasiana no se puede entender como un espacio existente o realizable (al igual que sucedía con la postulación apelsiana de la comunidad ideal de comunicación y con la del reino de los fines en la obra de Kant); sino como una

tendencia que se origina en las prácticas comunicativas cotidianas [véase la redefinición de la situación ideal de habla que detallamos en el capítulo quinto, p. 131 o AED:23 *passim*]. Además, estos dos ámbitos no se dan de modo separado sino que se influyen mutuamente en las expectativas o idealizaciones que hacen los hablantes en los procesos de comunicación cotidianos, cuando por ejemplo critican ciertas aserciones en nombre del ideal o cuando este mismo ideal es modificado<sup>292</sup>, en el caso de que se compruebe que privilegia a unos sujetos más que a otros [véase el epígrafe 11.1, p. 249 o TAC1:406 y VJ:280].

Además, Habermas hace lo posible por no “ontologizar” sus conceptos ideales u horizontes de consenso, al tratar de definirlos sólo como una ampliación de las pretensiones de validez, que proyectan un modelo abstracto y neutro de entendimiento, que establece cuáles son las condiciones ideales que debería cumplir todo discurso para ser igualitario y simétrico, pero no afecta al contenido debatido [véase la sección 4.2, p. 121 o CEP:53]. Sin embargo, cabría preguntar, como se haremos en el capítulo decimocuarto (p. 353) si cuando las consideraciones naturalistas del mundo de la vida que Habermas define (la imposibilidad de no entendimiento en los procesos de comunicación cotidianos) parecen primar sobre los conceptos ideales de su teoría, este autor no está ontologizando este ámbito mundano, que se torna innegable y mejor fundamentado que la teoría misma (como puede leerse en PPM:96 o VJ:279 y como criticaremos en el epígrafe 14.3.2, p. 383)

Cabe observar otra dificultad propia de las consideraciones trascendentales en el momento en que los conceptos definidos por Habermas dejan de ser lingüísticos y racionales (esto es, las pretensiones de validez entendidas como la condición de posibilidad del entendimiento humano) y se identifican con formas de comunicación e incluso de vida y de política determinadas: la que respeta dichas pretensiones de validez y fomenta ya no sólo el tipo de consenso definido por este autor, sino también una propuesta ética universalista: la que sigue los principios definidos por su ética del discurso [véase el capítulo décimo, p. 219 o AED:19-23], así como un modelo político concreto: su comprensión de las democracias liberales europeas [véase el epígrafe 11.2 p. 259 o IO:240 *passim*].

---

<sup>292</sup> Debemos destacar, como ya sabemos, que aunque Habermas entiende este ideal como criticable y modificable, también sostiene que resulta imprescindible, lo que supone otra constatación trascendental y otro ejemplo más de la complejidad de la propuesta habermasiana.

Es decir, en la obra de Habermas, incluso en sus publicaciones más recientes, persiste la definición de un horizonte al cual, idealmente, todos debemos tender y que posee un marcado contenido ético e incluso fuerza normativa. Ésta es la segunda acepción del término trascendental que ya explicamos en la introducción en relación con la obra de Kant (p. 23 de la tesis) y que supone un salto injustificado en la argumentación, ya que ciertos conceptos formales y procedimentales, que se originan en la consideración que tiene Habermas de la racionalidad comunicativa, acaban dotados de claro contenido e identificados con una forma de vida, de ética y de política concretas, correspondientes a la propia concepción que este autor tiene de la sociedad.

Entonces, ciertas consideraciones teleológicas e idealizantes, similares a las que encontramos en las obras tardías de Kant sobre filosofía de la historia prevalecen incluso en el momento pragmático y destrascendentalizado de la propuesta de Habermas. Estas consideraciones, identificadas en principio con la definición de la situación ideal de habla, persisten en *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* donde el autor insiste en que aunque nunca vaya a darse un momento comunicativo ideal, debe actuarse *como si* pudiera darse y de este modo, los procesos comunicativos se tornarán más justos e inclusivos [véase la sección 11.3.2, p. 273 y SinT:28].

Para acabar la descripción de la persistencia de consideraciones trascendentales en la trayectoria de Habermas, cabe destacar que el último rasgo trascendental y el más problemático que encontramos en su obra es el reconocimiento de que la condición imprescindible e innegable de los discursos humanos acaba identificada con un horizonte ideal de entendimiento pleno, quizás no alcanzable (como sí sostenían Kant y Apel), sino contrafáctico y regulativo, que, al proyectarse mejora, de modo pragmático, la realidad de los hablantes. Este horizonte equivale tanto a la situación ideal de habla [véase el capítulo quinto, p. 131 o CEP:153], como al concepto contrafáctico de consenso ideal que tienen todos los sujetos [véase el epígrafe 9.1, p. 195 o TAC1:137], así como a la constatación pragmática de que, de cumplirse las pretensiones de validez, se llegaría a un momento comunicativo inclusivo y simétrico, donde todos los sujetos serían tratados como iguales y tendrían el mismo derecho a expresarse y ser escuchados [11.1.3, p. 269 de este trabajo o TAC1:390 yVJ:249].

De nuevo, por medio del argumento trascendental ya explicado, quien cuestionara este horizonte, podría ser acusado de no querer alcanzar un verdadero consenso, sino de perseguir sus propios intereses egoístas. De este modo, la postulación

de este ideal adquiere fuerza normativa; así como un papel fundamental en la ética habermasiana [véase el capítulo décimo, p. 219, o también: AED 19 y 94].

Entonces, pese a la insistencia de este autor en el carácter contrafáctico, regulativo y modificable de tal horizonte ideal, que no puede anticiparse en el presente [véanse sus consideraciones críticas sobre la utopía, epígrafe 5.3, p. 147 o CEP:153], en su propuesta política, este horizonte acaba identificado con un modelo de gobierno concreto, que llega a equivaler a su comprensión de las democracias occidentales, a la Unión Europea y a la recuperación de un equilibrio de naciones como el postulado por Kant en *La paz perpetua* [sección 11.2 de la tesis, p. 259 o IO:161].

Para cerrar esta recapitulación, cabe constatar que todas las consideraciones trascendentales que persisten, con mayor o menor fuerza, en las distintas etapas de la trayectoria de este autor presentan una dificultad que ya problematizamos en el caso kantiano: lo que en un primer momento era el reconocimiento de una condición de posibilidad innegable y estructural (ya fuera de la experiencia o del entendimiento humano), acaba constituyendo un concepto ideal de comunicación, que se postula como un *telos* inmanente al lenguaje (TAC1:369), y que en principio resulta incuestionable. Además, Habermas aduce que si se respetan estas condiciones ideales y se tratan de fomentar consensos, se acabarían (o disminuirían) las dificultades humanas, no sólo en un nivel micro o individual, sino también en otro macro y aplicado a la ética y a la política. Sin embargo, sus conceptos ideales van a resultar problemáticos y han recibido numerosas críticas, como veremos en la cuarta parte de la tesis, donde se describirán algunas de las principales objeciones que ha recibido este autor, referidas tanto a la situación ideal de habla (capítulo decimotercero), como al mundo de la vida (capítulo decimocuarto).

#### **IV. CRÍTICAS A LA PROPUESTA HABERMASIANA PRESENTADA**



## IV. CRÍTICAS A LA PROPUESTA HABERMASIANA PRESENTADA

### 13. TEORÍA: LAS CINCO O SEIS VERSIONES DE LA SITUACIÓN IDEAL DE HABLA Y SUS DIFICULTADES

"Aquello de lo que me defiendo es el concepto de una exactitud ideal que nos hubiera sido dado *a priori*, por así decirlo. En épocas distintas son distintos nuestros ideales de exactitud y ninguno es el superior"  
(CV § 200, MS 162b 69v)

Como hemos anticipado en secciones anteriores, una de las críticas más reiteradas a la propuesta de Habermas es el carácter ideal de su teoría, como puede observarse especialmente en sus principales conceptos, como las pretensiones de validez y la situación ideal de habla, que no parecen poder realizarse en ninguna situación real y vivida por los seres humanos. Cabe destacar, no obstante, que Habermas no se siente demasiado afectado por esta crítica, ya que admite el carácter contrafáctico e ideal de su teoría y explica éste tanto por su influencia kantiana, como por su aspiración, de herencia ilustrada, a lograr una situación mejor para todos los hablantes. Ahora bien, lo que sus críticos aducen es que más allá del carácter deseable de este horizonte ideal, se da lo que Benhabib ha denominado un "abismo insuperable"<sup>293</sup> (MI:70) entre la realidad de los hablantes y la propuesta habermasiana, que resulta imposible de cumplir y que en ocasiones ha sido tildada hasta de ciencia ficción<sup>294</sup>. Sostienen además sus críticos que a pesar de este abismo, Habermas acaba recomendando (en ocasiones hasta imponiendo) la forma de comunicación (e incluso de vida) privilegiada por su teoría, recurriendo a distintos argumentos y consideraciones teóricas, que describimos en la tercera parte de la tesis y que problematizaremos en las páginas siguientes.

Iniciaremos estas críticas siguiendo la obra de Benhabib, quien aunque recibe mucha influencia de la filosofía de Habermas y se considera asimismo una teórica del discurso, critica al mismo tiempo el exceso de idealismo del filósofo alemán. Esta autora dirige sus crítica especialmente a la situación ideal de habla, concepto

---

<sup>293</sup> [Traducción de I.G.] Literalmente dice: "The gulf between the ideal and the actual, the normative and the empirical is unbridgeable". El capítulo octavo de *Critique, Norm and Utopia* es una versión más elaborada de este artículo, aunque para comenzar he preferido citar este artículo dada su claridad y concisión.

<sup>294</sup> Véase, para esta crítica (un tanto aviesa, aunque no del todo desacertada...), el artículo de Isidoro Reguera: "Teoría comunicativa y ciencia-ficción", publicado en *Babelia*, el 7 de septiembre de 2002. [http://elpais.com/diario/2002/09/07/babelia/1031354228\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2002/09/07/babelia/1031354228_850215.html)



habermasiano por excelencia que supone, en palabras de esta autora, una “quimera metodológica” (MI:74), completamente separada de la realidad humana y que desvía la atención de asuntos y conflictos importantes del día a día.

Como sabemos, Habermas ha ido ampliando y variando sus conceptos, según elaboraba su teoría y respondía a sus distintos críticos; una de las consecuencias de estas reformulaciones es que resulta imposible dar una definición unívoca de la situación ideal de habla. Para aclarar este concepto y entender mejor las críticas que ha recibido, comenzaremos aludiendo a un artículo de Benhabib: “The methodological illusion of modern political theory”, donde se distinguen cuatro versiones de la situación ideal de habla, correspondientes a las distintas etapas de la obra de Habermas<sup>295</sup>. A continuación, incluiremos una quinta comprensión, correspondiente al giro pragmático y naturalista que llevó a cabo el autor en los noventa y con el que Benhabib se siente identificada. Dedicaremos entonces un excursus (p. 321) a la recepción que Benhabib tiene de la filosofía habermasiana y a cómo esta autora se ha ido distanciando progresivamente de estas consideraciones trascendentales débiles y naturalizadas, para ocuparse de temas sociales y políticos más situados. Para acabar, seguiremos una crítica de Muguerza y McCarthy, quienes destaca los problemas de la comprensión que Habermas tiene de la racionalidad comunicativa, cuando este concepto comienza a dotarse de un contenido muy determinado, correspondiente a la esperanza de una vida mejor, que puede llevar incluso a una posible interpretación religiosa y teleológica de la obra de Habermas. Por último, extenderemos hasta sus límites el debate entre Habermas y sus críticos.

### **Uno: Modelo ideal de comunicación**

En primer lugar, Habermas define la situación ideal de habla como un modelo de comunicación idealizado, que si se alcanzara, promovería el equilibrio comunicativo necesario para que todos los hablantes pudieran expresarse en igualdad de condiciones y entenderse mutuamente, en la consecución de un momento de consenso auténtico. Encontramos esta primera comprensión en “Teorías de la Verdad” (uno de los primeros estudios preliminares para la redacción de la *Teoría de la acción comunicativa*,

---

<sup>295</sup> Estas cuatro comprensiones son: (1) modelo ideal de comunicación, (2) condición de posibilidad de la comunicación, (3) condición de posibilidad del entendimiento y (4) condición suficiente para alcanzar consensos racionalmente motivados sobre temas problematizados o criticados. Aunque la autora acaba igualando la segunda y la tercera, por presentar una misma dificultad metodológica.

fechado en 1972). En este texto comenzó a distanciarse de la concepción ontológica y realizable que Apel tenía de la comunidad ideal de comunicación; pero aún entendía este ideal como la suposición y anticipación, necesaria e inevitable (*sic*), que hacen los hablantes a partir de su comprensión de lo que significa “consenso”; de tal modo que, al guiar sus discursos por este modelo ideal, dicha situación de habla se va realizando (CEP:105 y 111).

Como ya se ha anticipado, este concepto habermasiano ha recibido numerosas críticas por presentarse como un horizonte ideal, formal y contrafáctico, que acaba mostrando un cierto carácter teleológico y un contenido predeterminado, identificado con la comprensión que el filósofo alemán tiene de los procesos comunicativos humanos y de las sociedades presentes. En este sentido, Jacobo Muñoz ha destacado que la situación ideal de habla se puede entender como “una de esas remodulaciones kantianizantes de la atención de raigambre hegeliano-marxista [que Habermas concede] al primado de la dimensión histórico-social” sobre la dimensión ideal o teórica, pero que acaba presuponiendo un modelo ideal, en exceso abstracto e irrealizable<sup>296</sup>.

Benhabib tampoco va a admitir el concepto de consenso de las primeras obras de Habermas por tratarse de una postulación, en principio abstracta y universal, que acaba presentando contenidos y valores predeterminados (concretamente el concepto de igualdad formal y simétrica, propia del liberalismo) y se corresponde además con una concepción concreta de cómo deben actuar los seres humanos, que se impone con fuerza normativa. Según Benhabib estos contenidos valorativos no pueden deducirse de las intuiciones lingüísticas de los hablantes, como Habermas mantiene.

Siguiendo las críticas de Hegel a Kant que sostenían que el imperativo categórico o bien un concepto vacío, o bien uno debido a la comprensión de su tiempo que tenía Kant, pero en ningún momento se podía entender como universal<sup>297</sup>, esta autora mantiene que en la definición de la situación ideal de habla ya está incluida una preconcepción de lo que significa “verdad”, “sinceridad” y “contexto normativo”, adecuada a la época y el lugar en que Habermas escribió su obra (MI:54). Estos conceptos no se siguen de una mera descripción de las prácticas comunicativas, ni del dominio que los hablantes tienen de las pretensiones de validez; sino de la comprensión que este autor tiene de lo que significa comunicar o expresarse con sentido. Benhabib

---

<sup>296</sup> Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno* p. 394

<sup>297</sup> Hegel, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* pp. 38 - 39

localiza una circularidad en la propuesta de Habermas quien presupone la validez normativa y universal del concepto de comunicación que define, pero no puede justificar esta explicación, más allá de su propia comprensión de los procesos comunicativos humanos (MI:58). Esta circularidad, criticada por Benhabib y otros autores<sup>298</sup>, va a prevalecer en las siguientes etapas de la obra del autor.

Los problemas de esta primera versión de la teoría habermasiana se agravan si tenemos en cuenta que este autor no sólo se refiere a los procesos lingüísticos, sino que también propone un modelo con contenido ético determinado, es decir, un horizonte al cual, idealmente, todos los seres humanos deben tender para entenderse mutuamente y vivir mejor, aunque no parezca ser realizable. En este momento cabe citar una crítica de Muguerza, para quien la principal dificultad de esta propuesta habermasiana se puede resumir en la disyunción: “¿peor para la ética o peor para el mundo?”<sup>299</sup>. Ya que si no se siguen los preceptos éticos recomendados por Habermas, los seres humanos parecen quedar abocados a vivir en un mundo de injusticia y desigualdad; pero tratar de seguir estos principios en la vida cotidiana resulta difícil (o quizás imposible). Encontramos aquí un problema similar al del difícil cumplimiento del imperativo categórico de la ética kantiana, como han criticado numerosos autores, entre los que destacan el ya mencionado Javier Muguerza y Thomas McCarthy<sup>300</sup>.

Partiendo de esta misma dificultad, Steven Lukes ha propuesto otra crítica referida tanto al horizonte ideal de consenso habermasiano, como al concepto abstracto de sujeto que mantiene el filósofo alemán. Este crítico parte de la comprensión de la situación ideal de habla como el mejor modelo de comunicación posible donde todos los seres humanos han renunciado a sus intereses particulares y sólo prima la voluntad de entendimiento, dirigida a alcanzar un consenso igualitario, libre de restricciones; donde se tienen en cuenta, además, los puntos de vista de todos los afectados y se cumplen las pretensiones de validez (CEP:150 *passim*). Se pregunta entonces Lukes si este horizonte libre de intereses es posible, o incluso suficiente, para iniciar una crítica emancipadora que elimine las desigualdades; o si por el contrario, Habermas no está manteniendo una postura decisionista, según la cual un proceso comunicativo

---

<sup>298</sup> Entre estos autores críticos destacan McCarthy y Lukes en los *Critical Debates*; en el ámbito español, Sergio Sevilla, nos referiremos a estas críticas en el apartado “dos y tres” de este capítulo (pp. 303 y siguientes).

<sup>299</sup> Muguerza, *Desde la perplejidad* p. 162

<sup>300</sup> Muguerza, *Desde la perplejidad* p. 320 *passim*. McCarthy, “Rationality and Relativism” p. 59 *passim*.

equilibrado y simétrico, sin distorsiones, ni coacciones se postula como el mejor modelo de entendimiento para resolver, de modo indiferenciado, cualquier conflicto.

Tampoco le queda clara a Lukes la posibilidad, aceptada sin reticencias por Habermas, de que cada ser humano pueda ser completamente racional, poseer un conocimiento, completo y transparente, de sus propios intereses y superar estos en nombre del ideal neutro y desinteresado propuesto por el autor<sup>301</sup>. Insistiendo, además, en el abismo que se abre entre la realidad de los hablantes y el ideal propuesto, este filósofo inglés se pregunta hasta qué punto la situación ideal de habla y el concepto de sujeto propuestos por Habermas son reales o contrafácticos, ideales e irrealizables<sup>302</sup>. Es decir, si estos conceptos se entienden como regulativos e inalcanzables, cabe preguntar cómo se pueden vincular con los conflictos reales del día a día; pero si por el contrario, se entienden como realizables, los problemas aumentan, ya que comienza a peligrar el carácter universal e independiente del contexto que Habermas propone. Lukes concluye su crítica sosteniendo que nadie puede cumplir las condiciones éticas y comunicativas definidas en la ética discursiva; esto se debe a que Habermas postula, sin argumentar, una serie de principios ideales, formales y abstractos, que quedan completamente separados de la realidad y de los intereses humanos; y no dan respuesta a las dificultades cotidianas, ni pueden hacerse cargo de la multiplicidad y diferencias de perspectivas, propias de los asuntos humanos<sup>303</sup>.

Por mencionar un ejemplo concreto de esta dificultad, cabe aludir a una crítica de Gordon Finlayson<sup>304</sup>, quien aduce el exceso de exigencia, abstracción y neutralidad de la postulación la situación ideal de habla y su incompatibilidad con las intuiciones morales cotidianas. El ejemplo que propone este autor es la práctica consensuada y aprendida en casi todas las familias (cabría decir, de casi todas las culturas) que recomienda el respeto y cariño por los abuelos de cada uno. En contraste con esta

---

<sup>301</sup> Lukes, "Of God and Demons..." pp. 136-137 [Traducción de I. G.]

<sup>302</sup> Lukes, "Of God and Demons..." p. 139 [Traducción de I. G.] Este autor distingue tres formas distintas de comprender el carácter contrafáctico de los conceptos habermasianos: la primera se refiere a los sujetos entendidos como ideales ("Bajo condiciones ideales, un sujeto real actuaría...") La segunda se mueve en un nivel teórico, aplicado a casos concretos ("Bajo condiciones ideales, en este contexto, un sujeto prototípico actuaría..."). La tercera pertenece al terreno de la racionalidad que puede ser descrita y enseñada ("Bajo condiciones ideales, un sujeto racional, que hubiera aprendido, actuaría...") y rechaza las tres: la primera por irrealidad; la segunda por depender de contextos concretos donde no se puede ser neutral; la tercera por exceso de racionalismo y evolucionismo, como veremos en la sección cuarta de este capítulo.

<sup>303</sup> Lukes, "Of God and Demons..." pp. 142 y 145 [Traducción de I. G.]

<sup>304</sup> Finlayson, "Does Hegel's critique of Kant's moral theory apply to discourse ethics?" p. 29 [Traducción de I. G.]

tendencia, Habermas recomienda respetar y atender a todos los seres humanos, sin importar vínculos familiares y sin tener en cuenta factores emocionales. Esto es, aunque el filósofo alemán no deje de insistir en que en su ética discursiva sólo se describen y explicitan una serie de intuiciones comunicativas compartidas por todos los hablantes, Finlayson critica estas aparentes intuiciones, por ser abstractas en exceso y separarse de la comprensión más cotidiana que los seres humanos tienen de la eticidad<sup>305</sup>.

Encontramos una crítica similar en la polémica establecida entre Habermas y Rorty, que ya explicamos en el capítulo undécimo de la tesis. El filósofo estadounidense rechaza los horizontes ideales postulados en la Teoría de la Acción Comunicativa por estar desconectados de la realidad de los hablantes y reivindica, por el contrario, una ética particularista, inspirada en la obra de Hume y que se opone al universalismo abstracto kantiano. Sostiene entonces Rorty que la lealtad, los sentimientos y la empatía por los seres humanos aumentan según la cercanía y la familiaridad; no siendo posible, al menos en el momento presente, mantener un concepto universal de justicia, que trate de modo igualitario a todos los seres humanos<sup>306</sup>.

Siguiendo con la descripción de la crítica de Finlayson, cabe destacar que este autor aduce que la propuesta ética de Habermas no resulta válida para mediar en conflictos cotidianos donde se enfrentan intereses ineliminables e irreconciliables. Su ejemplo en este caso es el de dos comunidades distintas que tratan de convivir: una de ellas es atea y vegana, mientras que la otra es religiosa y admite comer carne. Este filósofo se pregunta si resultaría posible que estas dos comunidades abandonaran completamente de las creencias y los intereses que dan sentido a sus formas de vida, para lograr un acuerdo donde se contemplaran los puntos de vista de todos los afectados, como recomienda la propuesta habermasiana. Y considera que este consenso es bastante poco plausible. Ahora bien, por razones contextuales o por sus propios y contrapuestos intereses, estas comunidades tan distintas estarían de acuerdo en la prohibición de comer cerdo<sup>307</sup>. Es decir, habrían alcanzado un acuerdo admisible por todos, a partir de sus propias razones particulares y dependientes del contexto, elementos que Habermas desestima en nombre de su ideal abstracto y libre de intereses.

---

<sup>305</sup> Finlayson, "Does Hegel's critique ..." p. 45 [Traducción de I. G.]

<sup>306</sup> Rorty, *El pragmatismo, una versión* pp. 228-229. Cabe destacar que en esta misma obra Rorty mantiene que este ideal habermasiano es deseable, aunque impracticable en el presente y supone un modo de obviar las dificultades y discriminaciones cotidianas.

<sup>307</sup> Finlayson, "Does Hegel's critique..." [Traducción de I. G.] Aunque este autor no lo mencione, se sobreentiende que la comunidad religiosa a la que se refiere se compone de judíos.

La respuesta del filósofo alemán a críticas como la descrita es la diferenciación entre un nivel moral, que es formal y universal, y las distintas manifestaciones culturales y éticas, que son particulares y pueden variar en cada forma de vida. Las pautas morales de validez universal definidas por la ética discursiva son indiscutibles y compatibles, según Habermas, con las especificidad cultural de cada forma de vida, ya que no afectan a los contenidos, creencias o costumbres de cada cultura (a la opción de comer carne o no, según el ejemplo de Finlayson); sino tan sólo establecen unos procedimientos argumentativos para facilitar los debates, tales como la necesidad de simetría, reciprocidad y de tener en cuenta todas las opiniones. Por lo tanto y según el filósofo alemán es difícil (o incluso problemático y contradictorio) no respetar estos principios formales; ya que se supondría cometer contradicciones performativas o se podrían dar discusiones injustas y discriminatorias para algunos participantes. De este modo, las disputas morales que afectan a todos se pueden resolver si se acude a los principios universales de la ética del discurso; mientras que las cuestiones particulares, propias de cada cultura, se deben resolver de modo interno, sin injerencias externas (AED:173).

Pese a estas consideraciones, el formalismo y el carácter abstracto de la propuesta habermasiana no parecen resultar suficientes para resolver cuestiones y dificultades importantes de nuestros días. Por ejemplo, en referencia al aborto, el filósofo alemán mantiene en las *Aclaraciones a la ética del discurso* que se trata de una cuestión controvertida y polémica, donde ambas partes<sup>308</sup> poseen buenos argumentos y razones para defender su postura, debida a sus propios intereses y a formas muy distintas de ver la vida. Por este motivo, Habermas aduce que alcanzar un consenso universal sobre este tema no parece posible y que “no puede excluirse *a fortiori*, que [...] se trate de un problema que no pueda resolverse desde el punto de vista moral” (AED:172). Sostiene entonces que el aborto supone una dificultad que sólo encuentra solución en contextos particulares, propios de cada forma de vida y distintos entre sí. Es decir, Habermas traslada la polémica sobre el aborto al ámbito ético y cultural, donde distintas soluciones son compatibles; ya que en el ámbito moral no parece posible encontrar un único punto de vista consensuado, de validez universal que suponga la solución a este problema. El autor concluye su argumentación sosteniendo que “la cuestión moral propiamente dicha sólo concerniría al nivel más general del

---

<sup>308</sup> Habermas dice literalmente “ambas” partes, como si sólo hubiera dos opciones posibles, lo que puede suponer la simplificación de un complejo debate, aunque también cabe entender que estas dos posturas sean los dos polos extremos y opuestos que se establecen entre múltiples opciones.

orden legítimo de las formas de vida coexistentes” y entre esas cuestiones destaca, por ejemplo, la necesidad de asegurar la integridad y coexistencia, con iguales derechos, de distintas formas de vida, donde sean compatibles diversas concepciones éticas acerca del aborto (AED:172).

Como cabe observar a través de estos ejemplos, el modelo de consenso ideal postulado por Habermas resulta problemático, ya que elimina todos los contenidos e intereses el ámbito moral y formula un horizonte comunicativo ideal, tan abstracto que parece quedar vacío. Es decir, ¿cuál podría ser esta norma completamente universalizable, libre de intereses y aceptada por todos?, ¿cómo pensarla más allá de intereses y contenidos sin que suponga una expresión vacía o tautológica? En este momento, podemos volver a recuperar las críticas de Hegel al imperativo categórico y constatar con McCarthy que los consensos ideales donde se tienen en cuenta a todos los sujetos y sus opiniones son imposibles o vacíos<sup>309</sup>. Dado el carácter abstracto y exigente del horizonte ideal que Habermas propone, las dificultades cotidianas de los seres humanos no parecen adecuarse a este recurso argumentativo de resolución de conflictos, sino que han de ser dirimidas por procedimientos comunicativos falibles, revisables y particulares, donde no se respetan las pautas de la ética del discurso. Se puede volver a constatar en este momento el abismo que se da en la propuesta habermasiana que separa teoría y vida; o en este caso, moral y ética. Cabe entonces aducir, siguiendo a McCarthy, que la propuesta habermasiana no puede hacerse cargo de dificultades, tan comunes en nuestros días, como los problemas de convivencia entre grupos distintos que mantienen creencias irreconciliables<sup>310</sup>.

Por último, incluso si los conceptos de consenso o de verdad ideal de Habermas sólo fueran una guía o un modelo de comunicación para facilitar los procesos de comunicación cotidianos, no resultaría del todo claro, ni convincente, que estas condiciones abstractas y neutras, así como el concepto de igualdad formal fueran los mejores recursos para solucionar cualquier conflicto. Encontramos esta objeción en la obra de Wellmer, para quien no resulta tan obvio que el modelo de consenso de Habermas sea la forma más deseable de comunicación<sup>311</sup>. Destaca además este crítico que el horizonte ideal propuesto no es completamente formal, sino que conlleva una preconcepción determinada de la sociedad y de los procesos discursivos, que no se

---

<sup>309</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions* p. 189 – 190. [Traducción de I. G.]

<sup>310</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions* p. 190 [Traducción de I. G.]

<sup>311</sup> Wellmer, “Practical Philosophy and the Theory of Society” pp. 322-324. [Traducción de I. G.]

pueden justificar recurriendo sólo a consideraciones racionales y lingüísticas. Por ejemplo, Wellmer se pregunta por qué el hecho de callar una opinión ya implica una disimetría en el proceso comunicativo, como Habermas sostiene; cuando la opción de callar puede suponer un recurso prudente para evitar una discusión; o asimismo por qué tener en cuenta todas las opiniones y considerarlas como iguales es el mejor criterio para alcanzar consensos, ya que esto no sólo es contraintuitivo e irrealizable, sino que además, iguala todas las posturas de modo abstracto, sin atender al contexto de cada debate, ni a la posición de autoridad que siempre tienen unos sujetos sobre otros<sup>312</sup>.

Es decir, según Wellmer, las explicaciones abstractas y racionales de Habermas no resultan suficientes si no se tienen en cuenta las circunstancias concretas de cada tema debatido. Volviendo al caso del aborto, cabría preguntar por qué todas las opiniones y puntos de vista han de ser entendidas como iguales para que la decisión sea justa o por qué todas las posturas sobre este tema han de ser admitidas. ¿No cabría aducir, por el contrario, que en este debate la opinión de las madres tendría que contar más que la de los políticos o las autoridades religiosas? Concluimos esta crítica destacando que los conceptos ideales son problemáticos ya que o bien son tan abstractos y desinteresados que pierden todo su sentido y se apartan de las circunstancias cotidianas de los seres humanos, o bien no son tan abstractos, ni desinteresados porque se originan en la comprensión de la realidad que un grupo concreto tiene en un momento determinado y puede llegar a suponer la generalización e imposición de dicha comprensión de la realidad sobre otras<sup>313</sup>.

Además, como por ejemplo mantiene Fraser, la concepción universalista y formal de las reivindicaciones sociales que mantiene Habermas resulta incompatible con cualquier lucha social situada y con reivindicaciones concretas y particulares. En este sentido, la filósofa norteamericana destaca que movimientos igualitaristas y con proyección de universalidad, como el feminismo, presentan discrepancias internas, reivindicaciones particulares y desacuerdos; pero estas diferencias no invalidan la vocación de universalidad, ni el carácter emancipatorio de este movimiento, que atiende a las múltiples situaciones de opresión que sufren distintas mujeres, expandiéndose en

---

<sup>312</sup> Wellmer, "Practical Philosophy and the Theory of Society" pp. 323 [Traducción de I. G.]

<sup>313</sup> Wellmer, *Finales de partida*, pp. 182-183. Encontramos esta misma crítica en la obra de Bourdieu, quien destaca cómo los conceptos generales que se presentan como universales suponen la imposición del punto de vista de los dominadores, véase: *La dominación masculina*, p. 80 y ss.



múltiples y diferentes reivindicaciones. Por el contrario, esta multiplicidad queda anulada en el horizonte ideal y abstracto propuesto por Habermas<sup>314</sup>.

Siguiendo una crítica similar, cabe constatar con Giddens, que Habermas no aporta ninguna solución a problemas estructurales de nuestra época como la lucha de clases o la escasez de recursos, sino que sólo proyecta una situación ideal donde ya no existen tales problemas<sup>315</sup>. Citando, de nuevo a Lukes, da la impresión de que tenemos que convertirnos en dioses o demonios y dejar de ser lo que somos (humanos, con problemas económicos y conflictos por mantener distintas creencias que nos definen...) para llegar al momento de consenso ideal, libre de conflictos que propone el autor<sup>316</sup>.

Es posible resumir las críticas explicadas hasta este momento, aduciendo que este modelo de consenso ideal es problemático porque Habermas asume que la fuente de todos los conflictos humanos son las diferencias de opiniones y que éstas se pueden superar si se persigue su modelo de consenso, aunque no sea un horizonte alcanzable sino regulativo. Además, este autor apenas tiene en cuenta los diferentes motivos que pueden llevar al disenso (como los económicos o emocionales) al mantener que todos los problemas se resolverán, de modo indiferenciado, cuando los intereses se superen en nombre de este horizonte ideal. En este sentido, Benhabib critica este concepto de consenso por ser la proyección de un ideal donde las diferencias entre formas de vida no son relevantes; lo cual, resulta contraintuitivo y no da respuestas a dificultades concretas y reales, especialmente a las que se producen cuando se encuentran creencias irreconciliables, como ya hemos visto. Según esta autora, Habermas trata de resolver cualquier problema con la eliminación de los rasgos que caracterizan las distintas formas de vida (como los identitarios, culturales, biográficos, emocionales o las creencias religiosas...) y postula una sociedad neutral e idéntica a sí misma, donde no existen fuentes de conflictos, pero tampoco pluralidad. Es decir, la situación ideal de habla deja fuera del ámbito discursivo todos los intereses identitarios y culturales que caracterizan a los humanos, en nombre de una concepción transparente, neutra y completamente idéntica de sociedad humana, tan irrealizable, como indeseable (MI:72).

---

<sup>314</sup> Fraser, "What's Critical about Critical Theory?" pp. 128-130 [Traducción de I. G.]  
Recuperaremos esta crítica en el capítulo decimocuarto. En este sentido y para seguir problematizando el consensualismo de Habermas, también resulta interesante recordar con Jo Freeman cómo un movimiento social que careciera de estructura interna, diferencias y tensiones no podría desarrollarse (Véase: "The Tyranny of Structurelessness").

<sup>315</sup> Giddens, *Labour and Interaction* p. 159 [Traducción de I. G.]

<sup>316</sup> Lukes, "Of God and Demons..." p. 134 [Traducción de I. G.]

Acabamos este primer apartado crítico con la constatación de Wellmer, según la cual, el horizonte ideal de Habermas oscila entre la “tiranía de la mayoría o la autotranscendencia de la democracia”<sup>317</sup>; que o bien acaba identificado con un modelo concreto, que puede ser deseable, pero ya no es formal, ni universal, sino dependiente del contexto y de las creencias del autor, y que se impone con normatividad, anulando las diferencias entre formas de vida; o bien se convierte en una postulación ideal y trascendental, inalcanzable para los seres humanos, que no afecta a los problemas o dificultades cotidianas. En ambos casos, esta definición presupone la autoridad del teórico del discurso quien impone de modo unilateral y asimétrico, su concepción privilegiada de comunicación. Aparece de nuevo aquí una muestra del decisionismo de Habermas, así como lo que Benhabib ha llamado la “ruptura del círculo hermenéutico” (CNU:317-318), esto es, el momento en que este autor desatiende el contexto de los hablantes y todos los problemas mencionados e insiste en la validez incuestionable de su teoría, vulnerando los principios de simetría y reciprocidad que él mismo ha definido.

### **Dos y tres: Condición de posibilidad**

La respuesta de Habermas ante las críticas descritas en el apartado anterior va a ser redefinir (y cabría decir, resituarse) su ideal para que no se identifique con un horizonte o modelo comunicativo concreto, sino que suponga una condición de posibilidad, trascendental y dependiente sólo del lenguaje. Como sostiene en su “Pragmática Universal”, de 1976, todo el que actúa comunicativamente ha de entablar una serie de pretensiones de validez y suponer que éstas pueden cumplirse (CEP:354).

Cabe parafrasear esta tesis habermasiana de este modo: si los humanos hablan y se entienden entre sí es porque comparten una misma estructura comunicativa. Como sabemos, el autor admite que las pretensiones de validez se vulneran constantemente en los procesos de comunicación cotidianos y que los consensos auténticos quizás no se pueden lograr; ahora bien, según Habermas, sólo es posible reconocer estos problemas y tratar de superarlos porque, en un momento anterior, dichas pretensiones ya estaban operativas, como condición de posibilidad del discurso con sentido y además porque todos los hablantes poseen de antemano el concepto de “consenso”, así como la capacidad de criticar y de dar razones (CEP:354-355).

---

<sup>317</sup> Wellmer, “Practical Philosophy and the Theory of Society” p. 316 [Traducción de I. G.]

En esta sección, vamos a distinguir dos variantes de esta segunda versión de la situación ideal de habla, en lo que Habermas denomina la “multivocidad” del concepto de “entendimiento” (CEP:300)<sup>318</sup>. En primer lugar (subapartado “a”) este concepto se explica como la condición *sine qua non* de los procesos de comunicación humanos (del hecho de que los seres humanos tienen lenguaje y se comunican). En segundo lugar (subapartado “b”, a partir de la página 306) este concepto se puede entender como la condición *sine qua non* del discurso con sentido y del consenso (del hecho, no tan obvio, de que los seres humanos hablan y se entienden mutuamente). Ahora bien, siguiendo la crítica de Benhabib y como veremos a continuación, ninguna de estas dos versiones logra salvar las objeciones de circularidad y decisionismo que ya hemos destacado.

#### **a) Condición de posibilidad de la comunicación**

En primer lugar, si nos limitamos a la primera comprensión de la situación ideal de habla, identificada con la condición de posibilidad de la comunicación humana, no resulta posible deducir los contenidos que Habermas pretende incluir en este concepto, concretamente las pretensiones de validez y de sinceridad, dotadas de una fuerte connotación moral y de respeto por el contexto normativo, que resulta más contextual que universal. Aunque sea indudable que los seres humanos tienen lenguaje y se comunican a través de palabras, de este hecho no cabe deducir que los procesos comunicativos tengan que ser simétricos, equilibrados o sinceros y respetuosos con el contexto, a no ser que el autor esté comprometido de antemano con una forma concreta de comprender los procesos comunicativos, y por extensión con un modelo ético determinado y con un claro contenido. Cabe criticar esta versión de la situación ideal de habla porque incluye presuposiciones normativas y contenidos, propios de la comprensión que el autor tiene de los procesos comunicativos. Es decir, como sostiene Benhabib, Habermas no puede afirmar el carácter universal y normativo de su concepto de comunicación tan sólo a partir de una reflexión sobre el lenguaje y de la reconstrucción de las competencias comunicativas de los hablantes (MI:59-60).

Encontramos una crítica similar en un artículo de Corbí, que consideramos interesante mencionar aquí porque critica la teoría de Habermas siguiendo un argumento clásico del segundo Wittgenstein. Según el autor español, la pragmática

---

<sup>318</sup> Se trata del problemático concepto de “*Verständnis*”, al que ya aludimos en 4.2 y 9.1, que comenzamos a problematizar en 11.3.2 y que criticaremos en el apartado b) de esta sección.

universal de Habermas mantiene un difícil equilibrio entre una dimensión trascendental y otra reconstructiva. Según la primera dimensión, todos los seres humanos poseen, de un modo que podríamos entender como *a priori*, una serie de capacidades, como la reflexividad sobre sus propios pensamientos y la posibilidad de poder entablar diálogos, donde se dan razones y críticas. La segunda dimensión se corresponde con el trabajo del teórico del discurso, quien al reconocer estas capacidades, reconstruye *a posteriori* la base de la validez del habla<sup>319</sup>. Aunque para Corbí, ninguna de estas dos posibilidades justifica que Habermas sostenga un nivel de normatividad en su propuesta. Esto es, en la pragmática universal no existen razones argumentadas para postular, con pretensión normativa y vinculante, las condiciones de posibilidad del discurso con sentido (y posteriormente, de la conducta ética). Si se entiende la teoría de Habermas sólo como la reconstrucción de las competencias comunicativas de los individuos, no pueden deducirse las consecuencias universalistas, normativas y críticas que este autor postula y que llega a imponer incluso para el futuro desarrollo de la humanidad<sup>320</sup>. Si por el contrario, estas condiciones se postulan como universales y sin excepciones, el autor está argumentando más allá de los límites de su teoría.

Según la comprensión wittgensteiniana de los procesos de seguimientos de reglas<sup>321</sup>, para Corbí resulta imposible que una regla determine su propio curso de acción y establezca, en todos los casos, qué conductas son correctas o incorrectas, con pretensión de universalidad e infalibilidad. Por el contrario, el cumplimiento de una regla dependerá de cada aplicación, no siendo nunca anticipables ni los errores, ni los posibles cambios en los sistemas de reglas<sup>322</sup>. El filósofo español admite que los seres humanos pueden desarrollar y aprender reglas y de este modo se convierten en hablantes competentes y críticos con ciertas actitudes (como la mentira o el engaño); pero lo que no cabe deducir a partir de este proceso de aprendizaje es que las reglas

---

<sup>319</sup> Corbí, "Pragmática universal y normatividad" p. 46. Véanse CEP:302 y 313 para la explicación de la dimensión reconstructiva y CEP:322, para la persistencia de una dimensión trascendental.

<sup>320</sup> Corbí, "Pragmática universal y normatividad" p. 46-47.

<sup>321</sup> Según Wittgenstein no se puede anticipar cuáles serán los errores o incumplimientos de una regla determinada con independencia del contexto (SC §26) o de la práctica de su aplicación (SC §28-29). Admite que en circunstancias normales las reglas suelen funcionar, pero dichas circunstancias no se pueden describir, sino que sólo se pueden explicar las "circunstancias anormales" (SC §27). Y aunque estas circunstancias anormales podrían equivaler a los casos de incumplimiento de las normas que da Habermas, de la obra de Wittgenstein no puede deducirse ninguna crítica o sanción moral, apenas una corrección. También critica este autor la "seguridad trascendental" con que establecemos nuestras prácticas (SC §47) y no deja de recordar que los juegos de lenguaje, con sus normas, reglas, errores y aciertos, cambian con el tiempo (SC §96, entre muchas otras).

<sup>322</sup> Corbí, "Pragmática universal y normatividad" pp. 48-49

vayan a ser siempre las mismas, inequívocas, universales e independientes del contexto, en el sentido de normatividad fuerte o de condición necesaria y sin excepciones que Habermas define. Siendo consecuentes con el falibilismo humano, continúa Corbí, las reglas sólo pueden ayudar a solucionar malentendidos en casos concretos. De este modo se invalida la posibilidad misma de la pragmática universal, ya que no se puede partir de unos principios, estructurales y universales, que se apliquen, siempre y sin variación, a todos los casos particulares. Este autor duda de la posibilidad de definir tales principios, ya que si fueran descripciones, carecerían de autoridad normativa; pero si presentaran cierta autoridad normativa y una cierta consideración trascendental, ya se estarían postulando más elementos y contenidos de lo que en un primer momento Habermas había sostenido. E incluso en el caso hipotético de que se llegaran a definir estos principios, por del reconocimiento de alguna capacidad universal como la de dar y entender razones; la interpretación de tales principios variaría según el contexto de su aplicación, donde siempre serían posibles errores y malentendidos<sup>323</sup>.

Localiza de este modo Corbí una dificultad en la base de la teoría de Habermas, ya que o bien introduce elementos normativos en lo que parecía ser una descripción de principios comunicativos, o bien debe reconocer que su concepto de racionalidad no es tan estricto, ni absoluto, ni puede ser fuente de normatividad, aplicable a una ética universal; ya que ningún sistema reconstruido de reglas puede determinar por sí mismo, la racionalidad, irracionalidad o corrección de situaciones particulares de habla<sup>324</sup>.

### **b) Condición de posibilidad del entendimiento**

En segundo lugar, en otros momentos de su obra, Habermas equipara sus pretensiones de validez con las condiciones de posibilidad del acto de habla ilocucionario (véase TAC1:356 *passim* o epígrafe 9.3 de este trabajo, p. 209) y trata de definir la situación ideal de habla como la condición de posibilidad del discurso con sentido y del mutuo entendimiento. En este caso, las dificultades de su propuesta aumentan, ya que la mutua comprensión, que anteriormente era el horizonte de consenso que guiaba los procesos comunicativos humanos, acaba de ser trasladada al origen, esto es, se ha convertido en su propia condición de posibilidad, en otro ejemplo de la circularidad de la argumentación habermasiana.

---

<sup>323</sup> Corbí, "Pragmática universal y normatividad" p. 50

<sup>324</sup> Corbí, "Pragmática universal y normatividad" p. 56

Cuando mantiene esta comprensión de la situación ideal de habla, el filósofo alemán asume como punto de partida incuestionado los contenidos que anteriormente pretendía demostrar, tanto las pretensiones de validez, como su concepto de "consenso". Pero de nuevo, este concepto de consenso (no lo olvidemos, con gran carga normativa que se vincula con una postura ética determinada) no se sigue de un análisis del significado de este término que es comprensible por todos los hablantes, como Habermas mantiene; sino que en esta explicación ya está presupuesto un modelo comunicativo predeterminado, de "base racional y fuerza ilocutiva" (CEP:359). Además, el único argumento que el filósofo alemán da para mantener esta tesis es su propio concepto de racionalidad humana que posee más contenidos y fuerza normativa de lo que la primera definición de este concepto permite.

Resulta de interés destacar la ambigüedad del término "*Verständigung*"<sup>325</sup>, que puede ser traducido tanto como "comprensión", como por "acuerdo"; de modo tal que este autor parece dar por supuesto que por el mero hecho de entenderse, los seres humanos ya están destinados a buscar consensos (y no cualquier tipo de consenso, sino el propuesto por su teoría). O por decirlo con sus palabras: "el *telos* de alcanzar entendimientos es inherente al concepto de acto de habla" (TAC1:29).

Habermas ha recibido numerosas críticas por mantener este concepto excesivamente racional de los seres humanos y sus procesos comunicativos, en lo que Muguerza ha llegado a calificar "soberbia racionalista" que obvia que en los discursos humanos hay más perplejidad y desacuerdo que consensos racionales<sup>326</sup>. En un sentido similar, Lukes ha denominado "ilusión racionalista" a esta pretensión de Habermas<sup>327</sup>, sosteniendo que el filósofo alemán parte de una concepción concreta, aunque nunca argumentada, de racionalidad humana, que se convierte en el mejor (en ocasiones el único) procedimiento posible para resolver prácticamente todos los conflictos humanos; pero que no se hace cargo ni de otras teorías o explicaciones alternativas a su propuesta, ni de los problemas y dificultades reales de los seres humanos.

---

<sup>325</sup> Véanse las críticas de Thompson ("Universal Pragmatics", p.128), McCarthy (*Ideals and Illusions*, p. 132) y Tully ("Wittgenstein and Political Philosophy", p. 175). En el ámbito español destacan las de Corbí que ya hemos descrito y las de Muguerza (*Desde la perplejidad*, p.288). La crítica más dura es la de Wood ("Habermas' Defense of Rationalism", pp. 154-163) que explicaremos a continuación.

<sup>326</sup> Muguerza, *Desde la perplejidad* p. 36.

<sup>327</sup> Literalmente dice "rationalistic illusion", Lukes, "Of God and Demons..." p. 141 [Traducción de I. G.] Benhabib ha realizado una crítica similar en CNU:322.

Como sostiene Benhabib, cuando Habermas argumenta de este modo comete una falacia racionalista porque parte de la creencia injustificada (y en última instancia, decisionista) de que la razón es una facultad autogeneradora, capaz de determinar su propio origen y su aplicación, siguiendo un horizonte ideal determinado, la ya mencionada situación ideal de habla, que parece depender también de este concepto de racionalidad. Habermas cree poder argumentar y justificar todos estos elementos (origen, aplicación y horizonte), tan sólo a partir de la capacidad reflexiva humana y recurriendo a una argumentación trascendental; pero entonces ha olvidado el carácter situado y contextual de la racionalidad humana y asume (cabría decir, “kantianamente”) que se trata de una facultad universal e invariante que se explica a sí misma y se puede (e incluso debe) aplicar para resolver cualquier dificultad (CNU:317)<sup>328</sup>.

A partir de estas objeciones, cabe destacar que en la argumentación habermasiana se dan las dos acepciones del concepto de trascendentalidad que ya explicamos en la introducción, ya que postula una comprensión fuerte y estructurante de la racionalidad humana, que define como el origen y la condición de posibilidad de todos los procesos de entendimiento; pero al mismo tiempo supone el horizonte de consenso o mutua comprensión que orienta a todos los hablantes y sin el cual (en teoría) no se podría resolver (ni acaso comprender) ninguna dificultad humana. En este sentido, Benhabib argumenta que Habermas mantiene una ilusión trascendente de la razón, especialmente cuando parte del concepto de racionalidad comunicativa que ya hemos problematizado y acaba definiendo un horizonte de consenso que se identifica, en última instancia, con una forma concreta de vida donde todos los seres humanos son racionales, se expresan con claridad y pretenden llegar a acuerdos (MI:71).

Esta comprensión dúplice de la racionalidad humana ha sido criticada por ejemplo por Allen W. Wood, quien sostiene que por mucho que intentemos cumplir las pautas argumentativas y racionales que propone Habermas, no tenemos ninguna garantía de que tal horizonte de consenso ideal y racional sea posible o realizable; del mismo modo que del hecho de rezar no se sigue la existencia de un ser supraterráneo que atienda a las oraciones y realice milagros<sup>329</sup>. De modo similar, cabría añadir que si

---

<sup>328</sup> Cabe destacar que en esta página Benhabib también extiende esta crítica a Apel (CNU:317)

<sup>329</sup> Wood, “Habermas’ Defense of Rationalism”, p. 156 [Traducción de I. G.]. Este autor sólo da el ejemplo del creyente, sin aludir al posible paralelismo con Kant. Sin embargo, distintos críticos, como Benhabib y McCarthy se han referido al posible uso trascendente de la razón que aparece en este argumento de Habermas, como veremos en el epígrafe sexto de este capítulo (p. 339).

Habermas mantiene esta tesis, estaría aplicando el argumento ontológico a su situación de consenso ideal, cometiendo un salto trascendente de la razón, que supera sus propios presupuestos y define un horizonte ideal, incognoscible e irrealizable.

Volviendo a la crítica de Wood, cabe destacar que según este autor, la propuesta de Habermas resulta contraintuitiva, ya que ni su concepto de entendimiento, ni las pretensiones de validez, parecen darse nunca en las conversaciones cotidianas, aunque según el filósofo alemán, todas estas ellas deban regirse por estos conceptos. Por otro lado, tampoco queda claro que todos los procesos comunicativos deban (o incluso puedan) tender hacia un único modelo de consenso o entendimiento<sup>330</sup>. Como sabemos, la respuesta de Habermas a esta objeción realista es recurrir a la teoría de Austin y convertir las ilocuciones en la condición de posibilidad insuperable de todos los actos de habla, incluso de los perlocucionarios (TAC1:356 o sección 9.3 de la tesis). Ahora bien, según Wood, la teoría de Habermas no se sigue de la propuesta de Austin, ya que la equiparación entre el acto ilocucionario y el orientado a consensos y el acto perlocucionario y el orientado a otros fines no es tan obvia como el filósofo alemán mantiene. Cabría preguntar, como Wood hace, si lograr un consenso no supone ya perseguir una finalidad determinada<sup>331</sup>. Y aunque Habermas podría salvar esta objeción manteniendo que su horizonte de consenso es un fin superior, con consecuencias mejores para los hablantes, donde, cabría decir, no hay “agenda oculta”, ni más intereses que los de alcanzar entendimientos; los problemas de su explicación se multiplican y sigue dando la impresión de que el filósofo alemán da por supuesto y de antemano el horizonte definido por su teoría.

Aduce asimismo Wood que Habermas mantiene una estricta separación entre los dos tipos de actos de habla (o entre acciones interesadas y no interesadas), cuando en los procesos de comunicación cotidianos, todo se da de modo más confuso e indiscernible. Por otro lado, el filósofo alemán mantiene una concepción excesivamente peyorativa (el término literal empleado por Wood es “siniestra”<sup>332</sup>) del acto de habla perlocucionario, que define como instrumental, persuasivo e inherentemente nocivo. Sin embargo, Habermas olvida que en la vida cotidiana pueden darse (y de hecho se dan) actos de habla perlocucionarios no tan malignos y con distintas consecuencias, entre ellas la comprensión o el entendimiento. El ejemplo de Wood en este momento es un

---

<sup>330</sup> Wood, “Habermas’ Defense of Rationalism” p. 156 – 157 [Traducción de I. G.]

<sup>331</sup> Wood, “Habermas’ Defense of Rationalism” p. 159 [Traducción de I. G.]

<sup>332</sup> Wood, “Habermas’ Defense of Rationalism” p. 161. “*Sinister*” en el original [Traducción I. G.]



profesor que fuerza a un alumno a hablar en público y desarrollar un argumento, para que supere su timidez y aprenda a expresar sus ideas<sup>333</sup>.

Por último, en el remoto, extraño y poco probable caso donde todos los seres humanos llevaran a cabo, sola y exclusivamente, actos ilocucionarios, no se garantiza, insiste Wood, que se alcanzaran de modo inmediato consensos como que Habermas define. Concluye entonces Wood esta crítica sosteniendo que el *telos* racional al que apunta la teoría de la acción comunicativa no se puede deducir de la teoría de los actos de habla de Austin y que Habermas comete una petición de principio<sup>334</sup>.

Describimos a continuación a otra crítica dirigida a la doble y problemática comprensión de las pretensiones de validez de Habermas. Se trata de su polémica con Thompson, quien ha criticado la teoría del filósofo alemán porque propone un modelo ético, de validez universal, tan sólo a partir de un análisis de la estructura de los actos de habla, que parecen ser formales, pero acaban identificados con una forma de comunicación y de vida específicas, entendidas como carente de alternativas y que se imponen a todos los hablantes, con independencia del contexto<sup>335</sup>. Thompson no admite el punto de partida de la teoría de Habermas, según el cual todos los actos de habla (instrumentales, expresivos y normativos) tienden al cumplimiento de las pretensiones de validez, lo que resulta contraintuitivo y sólo puede argumentarse si se presupone la autoridad del teórico del discurso, quien está legitimado para criticar todos los contenidos y modos de comunicación que no respeten las normas definidas por esta teoría; aunque en realidad estas condiciones no parecen cumplirse nunca. Según Thompson esta concepción ideal de los actos de habla es limitada y restringida; es decir, ¿qué sucede con la poesía, las bromas, la ironía?, ¿acaso es necesario y conveniente decir la verdad en todos los casos, a todo el mundo?, ¿cómo explicaría Habermas prácticas tan habituales en ciertas culturas como regatear o alburear?, ¿y la decisión de no ser completamente sincero con un amigo para no dañarle o de la de omitir detalles de la vida personal en una entrevista de trabajo?<sup>336</sup>.

---

<sup>333</sup> Wood, "Habermas' Defense of Rationalism" p. 161 [Traducción de I. G.]

<sup>334</sup> Wood, "Habermas' Defense of Rationalism" p. 160 – 161 [Traducción de I. G.]

<sup>335</sup> Thompson, "Universal Pragmatics", pp. 124 – 125 [Traducción de I. G.]

<sup>336</sup> Thompson, "Universal Pragmatics", p. 126 [Traducción de I. G.] La primera pregunta aparece en el texto de Thompson, las siguientes son extensiones de esta cuestión. Otros autores también han destacado esta crítica, como Culler quien parte de la literatura para argumentar que Habermas apenas considera esta disciplina ("Communicative Competence and Normative Force" p. 138) y Benhabib quien destaca que Habermas no tiene en cuenta las emociones en su propuesta. (CNU:338-343 o SyO:213-215).

Como sabemos, Habermas afirma que los contenidos cómicos o literarios (propios de la acción dramática y expresiva) son formas subsidiarias de comunicación, posibilitadas por la acción comunicativa orientada al entendimiento, forma de discurso auténtica y la única libre de intereses, orientada tan sólo a la consecución de consensos (TAC1:131 *passim*). Pero Thompson sigue cuestionando esta concepción privilegiada de la acción puramente comunicativa, orientada al consenso; ya que aunque el filósofo alemán insista en el carácter universal, prioritario y sin excepciones del acto de habla orientado al entendimiento (por ser la condición de posibilidad de todas las demás formas de comunicación), éste no parece darse nunca en los procesos de comunicación cotidianos. Es más, se pregunta este autor, ¿cómo o a partir de qué elementos puede Habermas definir y justificar esta idea de consenso?

Thompson distingue dos posibles alternativas que podría adoptar este autor para justificar su argumento: si parte exclusivamente de la estructura de los discursos humanos, para definir las pretensiones de validez, entendidas como inherentes a los procesos comunicativos, Habermas podría asegurar la pretensión de inteligibilidad (en una suerte de tautología, que mantendría algo así como: “para entendernos tenemos que ser inteligibles”); pero no quedarían aseguradas, ni la verdad, ni la sinceridad, ni el respeto del contexto. Es decir, si se parte del análisis de la estructura de los actos de habla, no se pueden justificar las cuatro pretensiones de validez, ni los principios de la ética del discurso. En segundo lugar, Habermas podría identificar las pretensiones de validez con un concepto determinado de racionalidad y de ética, desarrollado y aprendido en las sociedades occidentales, que es entendido como falibilista y contrafáctico; pero entonces este filósofo alemán no puede afirmar ya la universalidad de sus conceptos a no ser que mantenga un cierto etnocentrismo.

En ninguno de estos dos casos, continúa Thompson, resulta claro que a partir del análisis de las pretensiones de validez pueda deducirse un modelo de comunicación ideal que guíe los procesos comunicativos presentes hacia un concepto de “consenso” o “entendimiento”, unificado e igual para todos los seres humanos. Este autor encuentra además una vaguedad en la definición que Habermas da del horizonte ideal, ya que en ocasiones lo presenta como una herramienta adecuada para criticar las distorsiones de las situaciones comunicativas, aunque nunca llegue a explicar cómo se puede llevar a cabo esta crítica y también resulte cuestionable que el carácter formal y simétrico de este horizonte de consenso sea suficiente para solucionar cualquier dificultad o disputa

del presente. En otros momentos, Habermas define este horizonte como una construcción contrafáctica y variable, dependiente de la comprensión que tenemos en el presente de lo que significa “consenso”; y en este caso, continúa Thompson, ya no se trata de una postulación abstracta y separada, sino que se arraiga en la comprensión actual y concreta que tenemos de este concepto, por lo que presenta un contenido claro, adecuado a una época específica, la nuestra, por lo que no puede ser universal<sup>337</sup>.

Cabe de nuevo comprobar que existe un límite en esta versión de la situación ideal de habla, ya que si Habermas parte solamente de la descripción de las condiciones de posibilidad para el establecimiento de discursos, su explicación no resulta suficiente para proponer el carácter normativo de sus conceptos, ni para justificar el horizonte ideal de su teoría. Nos encontramos de nuevo, ante una argumentación que comete una petición de principios y ante una postura decisionista que recomienda una forma de comunicación y de vida sobre otras, sin más motivos que el punto de vista del autor.

#### **Cuatro: Aprendizaje, desarrollo de competencias y contrafacticidad**

Ante críticas como las presentadas en los apartados anteriores, Habermas va a reformular una vez más su concepto de situación ideal de habla, para definirlo como una condición suficiente de los procesos de comunicación humanos, contrafáctica y vinculada a la posibilidad de crítica. En esta cuarta versión, la situación ideal de habla se convierte en una guía o recomendación ante la constatación realista de que las pretensiones de validez no se cumplen en los procesos de comunicación cotidianos. En este momento, el autor considera que las competencias comunicativas no “vienen caídas del cielo” (CD:253), sino que se originan por intereses, formados en circunstancias sociales concretas y debidas a un proceso de aprendizaje determinado<sup>338</sup>, como corrobora la psicología genética de Kohlberg y Piaget.

Es decir, Habermas parte del reconocimiento de que las pretensiones de validez definidas por su teoría no se cumplen, pero insiste en que cualquiera que reconozca este hecho y critique una aserción por su carácter falso o insincero o que no admita una decisión por haber sido tomada de modo unilateral, ya conoce el significado de

---

<sup>337</sup> Thompson, “Universal Pragmatics” pp. 132 – 133 [Traducción de I. G.]

<sup>338</sup> [Traducción de I. G.] Literalmente dice: “Neither the willingness, nor the ability to consider moral questions from the hypothetical and disinterested perspective of a participant in practical discourse falls from heaven; they result from *interests* that are formed only under certain social conditions, as well as from *learning processes* and *experiences* that are open to social groups only in certain situations” (Cursivas del autor).

“verdad”, “veracidad” o “consenso”, por lo que es un hablante competente y puede aplicar este conocimiento a los procesos de comunicación cotidianos<sup>339</sup>. Cuando se ha adquirido este aprendizaje, continúa el autor, es posible anticipar situaciones contrafácticas donde las pretensiones de validez se cumplen, y al orientarse por estos horizontes, las conversaciones cotidianas devienen más inclusivas, amplias o sinceras.

Debemos tener en cuenta, como hemos mencionado *supra*, que tanto estos dos psicólogos, como Habermas han recibido críticas por el posible etnocentrismo de su comprensión del aprendizaje humano, al entender como “normal” el proceso de desarrollo de los varones occidentales<sup>340</sup>. Aludiremos en primer lugar a la crítica que han recibido estos psicólogos por cometer la falacia naturalista. Por ejemplo, de acuerdo con Alston, la teoría de Kohlberg sería admisible si se limitara a describir los procesos de desarrollo y contrastarlos empíricamente, pero este psicólogo no está legitimado para prescribir estos procesos, como si fueran un imperativo moral que han de seguir todos los humanos, pese a sus diferencias. También sostiene Alston que el último estadio de desarrollo de esta teoría (la orientación por principios éticos y universales) no es la mejor respuesta a todos los conflictos morales y sin embargo, Kohlberg la universaliza e impone con normatividad<sup>341</sup>. Esta imposición contrasta con las experiencias más comunes de los seres humanos en su realidad cotidiana, donde en raras ocasiones se da este último estadio. No sin ironía, Alston comenta que la mayor parte de filósofos morales de la historia apenas alcanzarían el estadio cuarto<sup>342</sup> (el nivel aún convencional, donde se acepta y respeta una autoridad y no se cuestiona, porque supondría alterar el orden social). Cabría añadir siguiendo esta crítica, que los filósofos contractualistas se encontrarían en el estadio quinto (orientación por leyes y contratos sociales, cercana al utilitarismo y la “moral oficial del gobierno”, según Kohlberg<sup>343</sup>) y

---

<sup>339</sup> Como ya se ha mencionado, Habermas mantuvo esta tesis en los años ochenta. Véase por ejemplo “Notas sobre el desarrollo de la competencia comunicativa” (CEP: 161 – 192), aunque recupera la teoría de Kohlberg tanto en el último capítulo de *Conciencia moral y acción comunicativa*, como en el capítulo tercero de *Aclaraciones de la ética del discurso*.

<sup>340</sup> Debemos matizar esta aserción, aunque Piaget admitiera la posibilidad de estudios transculturales, sólo estudió el desarrollo de varones suizos. Por el contrario Kohlberg hizo investigaciones en EEUU, Taiwan, México y Turquía (como puede verse en “From is to ought” p. 172), pero de nuevo, sólo con varones. Por ello, ha sido criticado por Carol Gilligan (*In a different voice*), quien distingue cómo el proceso de desarrollo de las mujeres es distinto al del varón, sin que implique anormalidad. Pueden leerse más críticas a estos autores en Alston y Peters en *Cognitive Development and Epistemology* y en el capítulo quinto de *Ideals and Illusions* de McCarthy.

<sup>341</sup> Alston, “Comments on Kohlberg’s «From is to ought»” pp. 273-275 [Traducción de I. G.]

<sup>342</sup> Alston, “Comments on Kohlberg’s «From is to ought»” p. 275 [Traducción de I. G.]

<sup>343</sup> Kohlberg, “From is to ought” p. 165 [Traducción I. G.] (Se refiere al gobierno norteamericano).

apenas unos pocos filósofos idealistas de orientación kantiana, como Habermas y Apel, podrían pretender llegar al estadio sexto. De modo similar, Mendelson aduce que la moral característica del estadio sexto, que si seguimos el análisis de Kohlberg parece estar presente, de modo más o menos latente, en distintas culturas, predomina especialmente en aquellas sociedades (y aquellos autores) que han comenzado a acercarse a ese ideal por su propio desarrollo contingente, bien histórico y cultural (como sucede en las democracias occidentales del siglo XX) o bien biográfico y académico (en el caso de los teóricos del discurso de raigambre kantiana); de tal modo que este desarrollo no se puede universalizar sin mantener una postura etnocéntrica<sup>344</sup>.

Encontramos aquí una dificultad ya señalada previamente: si estas teorías (tanto la psicología de Kohlberg como la propuesta habermasiana) son empíricas y descriptivas, entonces no pueden prescribir el comportamiento moral y comunicativo adecuado, sólo por constatar la existencia de un proceso de desarrollo que es contingente y propio de los países del ámbito occidental. Es decir, no resulta posible derivar la superioridad de las competencias definidas por Kohlberg y Habermas sólo a partir de la mera descripción de unas pautas morales y comunicativas propias de su tiempo; y si estos autores lo hacen, están imponiendo su punto de vista, su concepción de la ética y de la sociedad de modo universal, realizando un salto injustificado del “ser” al “deber”<sup>345</sup>; esto es, cometiendo la falacia naturalista.

Kohlberg ha respondido a estas críticas manteniendo que él no postula ningún contenido propio de su sociedad, sino que tan sólo explica el desarrollo de unas competencias morales y comunicativas, como se puede corroborar en distintas culturas<sup>346</sup>. Considera asimismo que el estadio sexto (universalismo, orientación por principios formales y descentramiento) es el mejor y el último, pero no porque así lo diga su teoría; sino porque se ha contrastado empíricamente que quien alcanza este estadio resuelve dilemas morales con mayor facilidad y mejores resultados que quien permanece en niveles anteriores<sup>347</sup>. Es posible mantener que este psicólogo no pretende imponer que el desarrollo de los distintos estadios tenga que darse siempre así, sino que sostiene que está comprobado que cuando se ha alcanzado un estadio superior, se

---

<sup>344</sup> Mendelson, “The Habermas-Gadamer Debate” p. 73 [Traducción de I. G.]

<sup>345</sup> Alston “Comments on Kohlberg’s «From is to ought»”, p. 277 [Traducción de I. G.] Pueden consultarse también críticas similares en Peters “Moral Development”, p. 262 *passim*

<sup>346</sup> Kohlberg, “From is to ought” p. 181 [Traducción de I. G.]

<sup>347</sup> Kohlberg, “From is to ought” pp. 181 y 223 [Traducción de I. G.]

logran mejores resultados, independientemente de lo que diga su teoría; por lo que el comportamiento propio de los estadios superiores se va extendiendo por facilitar los dilemas morales y mejorar las relaciones humanas y esta tendencia se daría, continúa Kohlberg, aunque él no hubiera definido su teoría. Este autor también reconoce que no es frecuente alcanzar el sexto estadio, pero insiste en que éste sería “universal para toda la humanidad, si las condiciones del desarrollo socio-moral fueran las mejores, para todos los individuos, en todas las culturas” <sup>348</sup>; en lo que no deja de resultar una argumentación un tanto evolutiva, etnocéntrica y circular que afirma la validez del estadio último, por partir de la convicción de que resulta más adecuado que los demás, sin cuestionar en ningún momento esta validez, como ha criticado Lukes<sup>349</sup>.

Como respuesta a estas objeciones, el psicólogo norteamericano sigue insistiendo, con un cierto tono pragmatista, que la estimulación del desarrollo humano y la extensión de los principios morales del estadio sexto son la única forma aceptable de educación ética, que cuanto más se extiendan, más beneficiarán a toda la humanidad. Mientras que en caso contrario, nos acercaríamos a un relativismo moral inadmisible, donde no habría una pauta moral universal para resolver conflictos<sup>350</sup>. Sin embargo, no considera que su teoría presente una argumentación dogmática ni etnocéntrica, como aducen sus críticos, porque las pautas morales de cada estadio son formales, esto es, no se refieren al contenido de las decisiones morales, ni tratan de reducir diferencias culturales; sino sólo recomiendan una conducta o una forma de enfrentarse a distintos problemas, a partir de la constatación de que dichos problemas se solucionan con más facilidad cuando los seres humanos se separan de la perspectiva de la primera persona y de las morales convencionales o particulares de cada cultura para alcanzar un punto de vista neutral, reversible y universalista, correspondiente al estadio sexto<sup>351</sup>.

En conclusión, Kohlberg sostiene que su investigación no comete la falacia naturalista, ya que no prescribe, ni veta ningún comportamiento a partir de consideraciones psicológicas o de motivaciones externas (como las éticas utilitaristas o eudemonistas orientadas por fines concretos como aumentar el placer o evitar el dolor), sino que parte de una comprensión más adecuada de cómo se da el desarrollo moral

---

<sup>348</sup> Kohlberg, “From is to ought” p. 178 [Traducción de I. G.] En la versión original dice: “They [the principles of stage 6] would be, in fact, universal to all mankind if the conditions for socio-moral development were optimal for all individuals in all cultures”.

<sup>349</sup> Lukes, “Of God and Demons...” p. 145 [Traducción de I. G.]

<sup>350</sup> Kohlberg, “From is to ought” p. 153 y 156 respectivamente [Traducción de I. G.]

<sup>351</sup> Kohlberg, “From is to ought” p. 215 [Traducción de I. G.]

humano y además, cabría decir que su explicación “funciona” empíricamente y trae mejores resultados para los seres humanos que se comportan del modo cómo recomienda su teoría. Esto es, este psicólogo afirma partir del hecho científico, según él, innegable, referido a la existencia de una moral universal, que no viene impuesta por los teóricos, sino que se ha formado en el progresivo proceso de desarrollo de la humanidad. También sostiene que en los estadios más avanzados, esta moral no se identifica con ninguna forma de vida, sino con una norma ideal que tiene en cuenta a todos los afectados, por lo que obtiene mejores resultados que cualquier otra forma de regulación de la conducta humana<sup>352</sup>.

Esta comprensión neutral y científica de los procesos de desarrollo de la moral humana, ha recibido numerosas críticas y sigue siendo problemática hasta nuestros días<sup>353</sup>, pasamos a detallarlas en relación con la propuesta habermasiana.

En primer lugar, cabe mencionar siguiendo a Sevilla que en el momento en que Habermas parece haber sustituido su consideración trascendental y universal de los procesos comunicativos humanos por una descripción de la secuencia de desarrollo de las competencias comunicativas humanas, basada en estudios empíricos, entonces la dimensión de universalidad de su propuesta desaparece, al ser suplantada por un estándar de normalidad, cognitiva y moral, que no se puede generalizar, sino que siempre depende de contextos sociales e históricos determinados. Esto es, no se puede evaluar la “normalidad” de un proceso de desarrollo al margen de procesos de socialización concretos y diferentes, ni tampoco se puede pretender universalizar e imponer uno de estos procesos de desarrollo<sup>354</sup>.

En un sentido similar destacan las críticas de McCarthy a Habermas. Para este filósofo, ni Habermas, ni Piaget, ni Kohlberg han prestado suficiente atención a los procesos de desarrollo de otras culturas, o en el caso de haberlos estudiado (como hizo Kohlberg), sólo lo han hecho por contraste u oposición al desarrollo de los adolescentes occidentales, cuya “normalidad” nunca es cuestionada<sup>355</sup>. La equiparación del momento de máximo desarrollo cognitivo y moral con las competencias propias de

---

<sup>352</sup> Kohlberg, “From is to ought” pp. 222-223 [Traducción de I. G.]

<sup>353</sup> Como ya se ha aludido, los conceptos aparentemente neutrales de Kohlberg se encuentran de antemano comprometidos con una forma concreta de comprender la ética y la justicia, como han criticado Peters y Alston en *Cognitive Development and Epistemology* (pp. 163 *passim* y 277 *passim*).

<sup>354</sup> Sevilla, “La transformación materialista de la filosofía trascendental”, p. 163

<sup>355</sup> McCarthy, “Rationality and relativism” p. 72 [Traducción de I. G]. Alston realiza una crítica semejante a ésta en su artículo: “Comments on Kohlberg’s...” p. 272

los varones occidentales resulta cuestionable para McCarthy, quien sostiene que tanto estos dos psicólogos y Habermas mantienen una comprensión evolucionista del desarrollo humano cuando definen como normales y universales, ciertas competencias específicas y propias de la sociedad occidental, especialmente relacionadas con el conocimiento científico y con una comprensión determinada de la ética (formalista, abstracta y simétrica); lo que en última instancia supone, según este filósofo, una concepción eurocentrista y positivista de la realidad<sup>356</sup>.

Continúa su crítica McCarthy sosteniendo que estos autores carecen de evidencias suficientes para argumentar su propuesta, más allá de su propia forma de ver el mundo, que se dota de autoridad teórica, pretensión de universalidad, y les lleva a mantener la irracionalidad o la falta de desarrollo de todos los que no hayan alcanzado los estadios más altos. Además, nunca queda del todo claro si el último estadio del desarrollo se propone a raíz de la generalización y universalización de resultados empíricos más adecuados a las sociedades occidentales que a otras culturas; o si por el contrario, se trata de una serie de presuposiciones teóricas, abstractas y algo idealistas, que por medio de un procedimiento abductivo, se proponen como una explicación universal, aparentemente válida para todos los procesos comunicativos humanos. Por último, McCarthy aduce que pese al exigente nivel de crítica y autocrítica presente, como sabemos, en toda la obra de Habermas, este autor acepta sin mayor criticismo las teorías de Kohlberg y Piaget, a pesar de las dificultades descritas en este apartado<sup>357</sup>.

También cabe destacar la crítica que Michael Schmid ha dirigido a Habermas por su vinculación con estos psicólogos, que lleva al filósofo alemán a mantener una concepción evolucionista, acumulativa del desarrollo humano y dirigida a una sola meta, predefinida de antemano, que además es entendida como el criterio de valor más alto al que deben llegar todos los humanos<sup>358</sup> (el ya mencionado estadio sexto).

Este crítico distingue otra dificultad que afecta directamente a la teoría de Habermas, ya que la tesis, compartida tanto por este filósofo como por los psicólogos mencionados, de que el último estadio es el que mejor resuelve los problemas morales,

---

<sup>356</sup> McCarthy, "Rationality and relativism" p. 65. [Traducción de I. G.] Este autor emplea el término "eurocentrismo" (*eurocentrism*), aun cuando Kohlberg es un pensador norteamericano.

<sup>357</sup> McCarthy, "Rationality and relativism" pp. 72-75 [Traducción de I. G.] Benhabib desarrolla una crítica similar en (CNU:62)

<sup>358</sup> Schmid, "Habermas' Theory of Social Evolution" p. 164 [Traducción de I. G.] Encontramos una crítica similar, vinculada a la concepción que Habermas tiene de la ciencia occidental en Hesse "Science and Objectivity", p. 106.



no resulta suficiente para concluir los resultados universalistas y normativos que suponen estos autores<sup>359</sup>. Cuando Habermas describe sus horizontes ideales equipara, según este crítico, tres procesos muy distintos (la ontogénesis de cada ser humano, el desarrollo filogenético de la especie y los estadios del desarrollo de la moral) y asume que los tres se dirigen hacia una misma meta, incuestionada y con contenido normativo (el concepto de consenso y el modelo igualitario de la ética del discurso). Sin embargo, según Schmid, el filósofo alemán nunca explica por qué iguala estas tres dimensiones, sino sólo postula que se dan de modo paralelo y orientado hacia este horizonte. Además, para equiparar estos tres ámbitos, continúa este crítico, Habermas tiene que abstraer los contenidos y las características propias de cada uno de ellos, por lo que su propuesta se torna tan abstracta y formal que empieza a resultar poco significativa y no puede entenderse sin una aplicación empírica; es decir, habría que ir a casos concretos para ver si cumplen las condiciones postuladas por Habermas, pero entonces se perdería la universalidad y la normatividad y cabría pensar en contraejemplos<sup>360</sup>.

Schmid encuentra otro problema en la vinculación de estas dos teorías, ya que los resultados empíricos (y problemáticos, como sabemos) de la teoría Kohlberg apenas sirven para probar la propuesta habermasiana, sino que sólo son una ilustración o ejemplificación (o muy abstracta o falsable) de los presupuestos teóricos del filósofo alemán. Ahora bien, cabe destacar que este crítico no niega ni el aprendizaje humano a nivel individual, ni el desarrollo de la especie; pero recuerda que se trata de procesos contingentes, nunca universalizables, ni prescribibles y por ello critica la equiparación (nunca explicada) de estos procesos con el desarrollo moral, que es definido e impuesto como meta a alcanzar, con independencia de las contingencias humanas.

Sin atender a estas dificultades, tanto Habermas como Kohlberg postulan, de modo abstracto, el paralelismo entre los tres niveles citados en lo que según Schmid constituye una "ficción teórica" que se origina en el mantenimiento de una teoría determinada. Este crítico sostiene que Habermas reconstruye la historia de la humanidad a partir de su enfoque teórico y de este modo obtiene esta imagen de desarrollo moral continuado y por etapas, dirigido hacia una meta concreta. Pero al postular esto, Habermas está cometiendo una petición de principio, obviando las diferencias que se dan en distintas culturas, tanto diacrónica como sincrónicamente, y

---

<sup>359</sup> Schmid, "Habermas' Theory of Social Evolution" p. 178 [Traducción de I. G.]

<sup>360</sup> Schmid, "Habermas' Theory of Social Evolution" p. 172 [Traducción de I. G.]

generalizando (e incluso imponiendo) una serie de conclusiones que sólo resultan adecuadas para una serie de individuos, en un momento concreto de la historia<sup>361</sup>.

Benhabib también ha criticado la comprensión habermasiana del momento de mayor desarrollo moral porque supone, según la autora, una “descripción privilegiada” de los procesos comunicativos, realizada desde una perspectiva objetiva y neutra, de tercera persona, que mantiene una pretensión de universalidad injustificada y que sigue presentando prenociones, cargadas de normatividad sobre cómo deben comunicar y comportarse los seres humanos. Pero con postulaciones como ésta Habermas no ha tenido en cuenta la intersubjetividad y el falibilismo humano, elementos que parecían estar presentes siempre en su teoría. Además, da la impresión de este teórico alemán tuviera una comprensión perfecta de los procesos comunicativos y los prescribiera, no sólo para su forma de vida, sino para todas las demás, concediéndole validez universal, con una autoridad que recuerda a la de la filosofía de la conciencia (MI:61).

Encuentra asimismo esta autora una paradoja en la teoría habermasiana, relacionada con la explicación contrafáctica de las pretensiones de validez. Según Benhabib, el reconocimiento tanto de la necesidad de una argumentación discursiva razonada y orientada al consenso, como de las pretensiones de validez sólo aparece, en esta versión de la obra de Habermas, cuando dichas pretensiones y dicha racionalidad se encuentran amenazadas o problematizadas, es decir, cuando los consensos parecen peligrar. La solución que propone el autor a este reconocimiento es postular estos mismos horizontes de consenso y afirmar las pretensiones de validez que se encontraban problematizadas, como si estos momentos comunicativos, amenazados, fueran posibles. Volvemos a encontrar aquí un ejemplo de la circularidad de la propuesta habermasiana, que ante la constatación de bloqueos comunicativos en las sociedades presentes, propone como solución contrafáctica, la necesidad de tales momentos de consenso y del respeto de las pretensiones de validez; cuando en realidad, éstas no se cumplen nunca, aunque sean tanto la condición de posibilidad, como el horizonte ideal de la teoría de Habermas (MI:71 y CNU:292).

Benhabib aduce que la propuesta de Habermas oscila entre “la Escila del naturalismo y la Caribdis del decisionismo” (CNU:326); y para superar este dilema, dará su propia versión de la ética del discurso, más cercana al polo naturalista que al decisionista, y sensible a los distintos contextos y particularidades de los seres humanos.

---

<sup>361</sup> Schmid, “Habermas’ Theory of Social Evolution” pp. 178 - 179 [Traducción de I. G.]



### **Excurso: Versión naturalista y sensible al contexto de la situación ideal de habla. El trascendentalismo débil de Seyla Benhabib**

La salida que Benhabib va a proponer a las dificultades de las distintas versiones de la situación ideal de habla que hemos descrito en las secciones anteriores, no va a suponer la renuncia a los horizontes de consenso y a las pretensiones de validez de la ética discursiva; sino su redefinición y cabría decir su “contextualización”, para hacer compatibles los conceptos habermasianos con las distintas formas de vida, sus diferencias y conflictos. Para esta autora, el marco abstracto y universalista del que parte Habermas resulta insuficiente, por su exceso de formalidad y porque olvida la dependencia que todos los humanos tienen del contexto en el que se han formado, donde se dan diferencias estructurales y factores emocionales, imposibles de eliminar (CNU:321). Según Benhabib, el pensador alemán se excede en su planteamiento abstracto e idealista, lo que le lleva a mantener un concepto completamente neutro y formal de sujeto y a olvidar el carácter situado de todos los seres humanos, de modo que no puede hacerse cargo de problemas concretos que nos suelen afectar.

Continuando la crítica que detallamos en “uno”, Benhabib alude a la discriminación de las mujeres en la historia de la humanidad, sin que la propuesta abstracta de Habermas pueda hacer nada más que postular un horizonte ideal donde todos los sujetos pudieran expresarse en condiciones de igualdad, superando sus diferencias y particularidades (CNU:330). Ahora bien, según la autora, esta postulación no aporta ninguna pauta para resolver esta dificultad, ni llega a entender la discriminación específica y concreta de las mujeres. Falta entonces en la teoría de Habermas atención a los distintos contextos y a las dificultades de ciertos sujetos y grupos; así como tener en cuenta los problemas que surgen en cada aplicación de los principios de la ética del discurso, que insistimos, Benhabib nunca niega, sólo amplía y podríamos decir “sensibiliza”.

Esta filósofa recomienda ir al contexto de aplicación de los principios de la ética del discurso, reconociendo que en la vida real los sujetos no somos todos iguales, sino que existen diferencias y discriminaciones, en ocasiones estructurales, que pueden dificultar la vida de ciertos sujetos, pero pueden pasar desapercibidas por mantener un marco teórico muy abstracto, como ya hemos visto. Para evitar esta posibilidad, Benhabib propone prestar más atención a los procesos de socialización en los que se forma cada ser humano, es decir a los vínculos familiares y de amistad que Habermas

obvia cuando se interesa sólo por cuestiones de moralidad abstracta y acaba relegando las dimensiones particulares y emocionales a una posición secundaria, correspondiente al ámbito privado (CNU:337). Ante esta limitación de la teoría habermasiana, Benhabib pretende ampliar el concepto de racionalidad comunicativa para que también incluya la dimensión estético-expresiva y emotiva del discurso, que Habermas entendía como un uso subsidiario y unilateral de la razón (TAC1:138), pero que resulta fundamental, según Benhabib, para la formación de los seres humanos (CNU:338).

Por otro lado, la autora recuerda el riesgo de mantener el concepto, abstracto y evolucionista de racionalidad compartido por Habermas y Kohlberg, ya que estos autores se separan de las circunstancias contingentes de cada ser humano y entienden el desarrollo de las pretensiones de validez como una secuencia única e irreversible, igual para todos; pero entonces pueden dejar de lado a muchos sujetos, al no hacerse cargo de sus necesidades o problemas concretos, por lo que sus teorías pierden la pretensión de universalidad (CNU:320)<sup>362</sup>. Se muestra además muy crítica con los argumentos evolutivos que manteniendo un concepto unívoco y unidireccional de desarrollo, no cuestionan sus propias premisas, y que aunque en principio fueran hipótesis de investigación, contrastables empíricamente, acaban siendo postuladas como premisas básicas e incuestionables de estas teorías y se convierten en narrativas filosóficas sobre la historia de la especie, poco atentas a la diferencia y a la contingencia de los procesos de desarrollo humanos (CNU:241 *passim*).

Benhabib reivindica por el contrario, un concepto de racionalidad comunicativa no fundacionalista, ni teleológico, que sea falible, promueva la autocrítica constante y tenga en cuenta además la dimensión afectiva o emocional de los seres humanos, tanto la necesidad de recibir cuidados, como la de reconocimiento recíproco (RC:74). Además, considera posible salir de la circularidad del planteamiento habermasiano que ya hemos criticado si no se anticipa de antemano la situación comunicativa ideal que se ha de alcanzar, sino que se fomenta la atención a distintos contextos y situaciones de opresión, para reconocer cada vez las sensibilidades de sujetos más distintos (CNU:274).

En este sentido, cabe destacar cómo esta autora ha radicalizado las principales tesis de la ética discursiva, introduciendo la diferencia y la sensibilidad en los procesos comunicativos humanos y afirmando que no hay restricción alguna de temas para

---

<sup>362</sup> Medina propone una crítica similar en nombre de distintos colectivos LGTB, cuyas demandas particulares tampoco tienen cabida en este modelo abstracto y neutro. Véase *The Epistemology of Resistance* p. 305 *passim*. Recuperaremos esta crítica en el apartado 15.3 de la tesis (página 404).

debatir, ya que incluso las bases mismas de la ética y política de los países occidentales pueden ser cuestionadas. Aunque por otro lado, sigue sosteniendo que las bases de la ética del discurso, es decir, los principios de respeto moral universal y de reciprocidad igualitaria (SyO:43) no pueden ser cuestionados, ya que son los que posibilitan este debate. Es decir, según esta autora estos dos principios pueden ser ampliados para tener en cuenta a más sujetos diferentes y sus circunstancias (RC:41). Esta pensadora también sostiene que la democracia es un sistema de gobierno cuyas normas son debatibles, aunque tras numerosos siglos de debate y conflicto, se ha llegado a la convicción de que en el momento presente no existen alternativas satisfactorias a este modelo político que trata de lograr la mejor forma de vida posible para todos los habitantes de un estado, de forma inclusiva y permitiendo (en principio) la formulación y discusión de todos los puntos de vista, de todos los sujetos involucrados. El sistema democrático no resulta, según Benhabib discutible, sino variable o ampliable, si se comprueba que no funciona bien, por ejemplo, por no representar a un colectivo o vetar algún tema (RC:125).

Otro rasgo de la argumentación habermasiana que esta filósofa acepta, aunque amplía y sensibiliza, es la definición de un horizonte universal, ideal y contrafáctico, que ella denomina “universalismo interactivo” (SyO:44) e identifica con un horizonte de reconocimiento recíproco y de extensión de las conversaciones morales comunes, que se orienta a una comunidad utópica que abarca a toda la humanidad (SyO:68-69). Ahora bien, dicho horizonte no puede ser tan abstracto que pierda de vista los diferentes contextos de aplicación de los dos principios ya mencionados, ni puede entenderse como la postulación de un único modo de vida; sino que debe ser compatible con el pluralismo humano. Además, insiste, es un horizonte contrafáctico y regulativo que guía los procesos comunicativos humanos pero que nunca se alcanzará. Es decir, los procesos discursivos nunca podrán entenderse como concluidos, porque siempre existe la posibilidad de que individuos o grupos queden discriminados, y por otro lado, siempre se podrán dar nuevas razones y argumentos para tratar de evitar estas dificultades o las nuevas que surjan (CNU:327).

Cuando la autora reconoce el pluralismo y el falibilismo humano no va aceptar, como ya sabemos, ninguna postura relativista o conformista ante estas posibles discriminaciones, sino define un argumento trascendental debilitado que, según ella, deben respetar a todos los involucrados en cualquier conflicto. Estas consideraciones trascendentales persisten en la obra de Benhabib hasta su libro *Las reivindicaciones de la*

*cultura*, de 2002, donde sostiene la posibilidad de un argumento trascendental débil para mostrar la existencia de una serie de condiciones, necesarias y constitutivas, para lograr acuerdos razonados en las prácticas sociales, morales y políticas cotidianas. El ejemplo que da es la necesidad de dar un trato igualitario a todos los que intervienen en una conversación, es decir, la autora reconoce que estas condiciones pueden incumplirse, pero entonces el debate no podría ser considerado justo, ni igualitario y por ello podría ser criticado y superado, en nombre de esta condición trascendental debilitada (RC:80).

Para sostener el carácter innegable de esta dimensión trascendental débil, Benhabib parte de consideraciones discursivas (el saber implícito de lo que significa entablar un diálogo y dar razones) y éticas (la necesidad de responder ante las injusticias o discriminaciones), propias de todos los seres humanos y a partir de ahí, postula tres condiciones normativas, iguales para todos e incuestionables, que quedan situadas por encima de cualquier código jurídico particular o cultural (RC:78). Estas tres pautas morales, que toman la forma de un imperativo hipotético y pragmático, son la reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria a cualquier grupo y la libertad de salida y asociación de los mismos (RC:51). Si no se admitiera esta consideración moral universalista, ni la capacidad discursiva, como rasgos que señalan la común pertenencia a la humanidad, según esta autora no sería posible comprender las relaciones que se establecen entre los seres humanos, ni el hecho de que se dé comunicación entre ellos. Ahora bien, este imperativo no debe separarse de la realidad (ya sabemos, diversa y compleja) de los seres humanos, sino que debe aplicarse caso por caso y teniendo siempre en cuenta el contexto de cada problema.

Benhabib distingue tres niveles para dirimir los conflictos que se pueden dar entre seres humanos: el *individual*, que rige lo que es preferible o valorado por cada sujeto; el *cultural* o *ético*, que establece lo apropiado para una comunidad específica, con su historia y tradición; y el *moral*, basado en las tres pautas citadas en el párrafo anterior, que resulta incuestionable y abarca a toda la humanidad<sup>363</sup> (RC:83).

Argumenta entonces que en el horizonte universal de comunicación postulado se respetarán todas las diferentes formas de vida que no vulneren los tres principios morales; de este modo, se podrá criticar a los grupos o individuos que cuestionen algunas de estas pautas, por ejemplo a quien sostenga que no todos los seres humanos son iguales o prohíba a alguien entrar o salir de un determinado grupo. También

---

<sup>363</sup> Cursivas de la autora.

sostiene que incluso quien pretenda mantener esta postura contraria a la igualdad, la reciprocidad o la adscripción voluntaria necesita dar razones de su punto de vista y lograr el asentimiento de los demás. En este momento, aduce (en lo que no deja de recordar a una versión muy debilitada del argumento *tu quoque* trascendental) que cualquiera que defendiera la desigualdad entre seres humanos, ya estaría integrado en esta comunidad universal de diálogo y necesitaría la aprobación de los demás sujetos, incluso de aquellos que considera desiguales, para que su argumentación fuera válida (SyO:47). Si este sujeto aceptara estas condiciones y sometiera a discusión general su comprensión desigualitaria de las relaciones humanas, ya estaría reconociendo los principios de la ética discursiva de Benhabib y debería entender que hay sujetos que no van a compartir su concepción de la realidad. Pero si no aceptara estos principios y siguiera defendiendo su modo de vida no igualitario e imponiéndolo a otros; podría criticársele, insiste Benhabib, por mantener una conducta discriminatoria y dogmática, que no argumenta de modo razonado, sino por su propia convicción o marco cultural, tomado de modo acrítico (SyO:48).

Para acabar este excursus podemos constatar que, pese a estar más atenta a la dimensión emocional humana y a las diferencias culturales, la versión de la ética del discurso de Benhabib no es tan distinta a la que Habermas mantiene a partir de los años noventa, ya que esta autora sigue manteniendo un horizonte universal, en un sentido regulativo, emplea una argumentación trascendental débil y considera incuestionables los principios de la ética discursiva, aunque los identifique con el desarrollo de una sensibilidad concreta, que tiene un origen contingente pero puede ser aprendida y una vez instaurada adquiere un carácter vinculante e irrevocable para los seres humanos que la aceptan (CNU:275-277). Cabe considerar entonces que la propuesta de Benhabib es más realista y admite más diferencias que la de Habermas, pero continúa presentando un fuerte carga normativa y sigue sin poder responder a cuestiones tan relevantes como la vulneración de los imperativos que define su teoría, los cuales parecen ser más ideales que realizables (aunque ella insistiría en que son contrafácticos y regulativos).

También cabría plantear, como un modo de problematizar esta propuesta, la conveniencia de mantener un horizonte de consenso y equilibrio comunicativo como meta (u horizonte regulativo) de todos los procesos discursivos. Es decir, dada la imposibilidad, reconocida por la autora, de acabar con los conflictos humanos y alcanzar un momento donde no haya discriminaciones, ni vulneraciones de derechos,



cabría preguntar si no sería más adecuado formular una teoría que reconozca el papel que cumplen los distintos conflictos y las redes de poder en las relaciones humanas, en vez de orientarse por horizontes ideales e imposibles; como por ejemplo han hecho Mouffe en su defensa de las democracias agonistas o Butler, quien sin renunciar al universalismo (especialmente a partir de 1999) no deja de recordar que se trata de una dimensión plural, que debe admitir el conflicto y las diferencias entre formas de vida como elementos irreducibles de las relaciones humanas<sup>364</sup>.

Por último, Benhabib tampoco tendría respuesta ante un caso de dominación mucho más sutil y problemático, y sin embargo cotidiano, donde alguien elige voluntariamente no ser tratado de modo igualitario, sin que esta opción se deba a opresiones o discriminaciones externas, sino a una forma de autosacrificio y desatención a las propias preferencias, para beneficiar a alguien más (por ejemplo, un hijo), así como para lograr equilibrio y estabilidad en los contextos cotidianos<sup>365</sup>.

Dejamos aquí planteada la propuesta trascendentalista débil de esta autora y algunas de sus dificultades, por considerar que la quinta versión (pragmática y naturalista) que da Habermas de la situación ideal de habla, que describiremos en el apartado siguiente, no se diferencia demasiado de la propuesta que Benhabib mantiene hasta los primeros años del nuevo siglo, concretamente hasta la publicación de *Las reivindicaciones de la cultura* 2002. De este modo, las críticas que dirigiremos a Habermas en el próximo apartado pueden aplicarse también a la obra de Benhabib, siempre que la autora mantenga las consideraciones trascendentales débiles descritas en este excursus.

Por otro lado, debemos tener en cuenta que en sus obras más recientes (tanto en *Los derechos de los otros* de 2004, como en *Another Cosmopolitanism* de 2006 y en *Dignity in Adversity*, de 2011) esta autora ha eliminado prácticamente cualquier mención explícita al término “trascendental” y apenas realiza consideraciones teóricas y abstractas sobre los procesos comunicativos humanos, para centrar su interés en conflictos y dificultades

---

<sup>364</sup> Véase: Mouffe *The Democratic Paradox* o las polémicas entre Butler y Benhabib en *Feminist Contentions*. Cabe destacar que las posturas de estas dos últimas autoras eran distintas en los años noventa, pero se han ido aproximado, actualmente ambas defienden un modelo universalista y plural, reconocen las diferencias entre modos de vida y no admiten explicaciones trascendentales.

<sup>365</sup> Se trata de la dominación simbólica, definida por Bourdieu, quien destaca cómo el proceso de incorporación del *habitus* de ciertas mujeres implica fomentar la modestia y la humildad, anular los propios deseos y contentarse con lo mínimo, para evitar conflictos y mantener la armonía en contextos familiares (Véase *La dominación masculina*, p. 51 *passim*). Este proceso ha sido descrito magistralmente por Virginia Woolf en sus novelas. En una ocasión me referí a este debate, contrastado la comprensión de las relaciones sociales que tienen Habermas y Woolf. Puede leerse: “Convenciones sociales y sujetos silenciados” (*Clepsydra*, Vol. 12, 2013).

concretas del panorama sociopolítico presente (como los derechos de los migrantes en Europa, por ejemplo en relación con el uso del velo, los problemas de los refugiados o la vulneración de los derechos humanos en EEUU). Es decir, Benhabib nunca renuncia a una vocación de universalidad, que atribuye a su herencia ilustrada e identifica con lo que denomina “ciudadanía cosmopolita”, que reconoce que todos los seres humanos deben tener los mismos derechos y obligaciones por su pertenencia a la especie (DA:8); pero en sus obras más recientes, no justifica esta aserción de modo teórico, sino se limita a reconocer esta pertenencia y procede a buscar soluciones, una a una, a distintos conflictos que nos pueden afectar a cualquiera de nosotros, reconociendo que estas dificultades nunca podrán eliminarse totalmente.

Valorando este cambio de orientación y la vocación práctica de las obras más recientes de Benhabib, cabe concluir destacando que tras las críticas que realizó a Habermas, descritas en este apartado, y tras proponer un modelo teórico trascendentalista y débil en los años noventa; en el inicio del nuevo siglo, la autora ha abandonado el debate planteado en esta tesis: la pertinencia de una argumentación trascendental aplicada a contextos sociopolíticos presentes, sin llegar a proponer ninguna solución, ni argumentar los motivos de este cambio de enfoque. No obstante, dejar de tratar este tema de modo teórico y preocuparse por los conflictos del presente, puede ser una buena alternativa para superar las dificultades de las propuestas habermasianas y apelsianas presentadas en este trabajo.



### **Cinco: Pragmatismo, naturalismo y racionalidad (¿sin trascendencia?)**

Continuamos la descripción de las distintas versiones de la situación ideal de habla para destacar que en los años noventa del pasado siglo, tras su giro pragmático, Habermas volvió a modificar este concepto. En este momento, el filósofo alemán parece haber abandonado las consideraciones evolucionistas de Kohlberg y Piaget, para dar una versión pragmatista y naturalista de la situación ideal de habla, como puede leerse en *Aclaraciones a la ética del discurso* o en *Verdad y justificación* (que explicamos en las secciones 10.2.1 y 11.3 de la tesis). En esta nueva etapa, el autor afirma no partir de consideraciones abstractas sobre la racionalidad humana, ni referirse a procesos evolutivos del desarrollo humano; sino que propone una comprensión pragmática del consenso, aduciendo que si se siguieran las pautas comunicativas que él recomienda, se lograrían procesos comunicativos más inclusivos, equilibrados y simétricos; mantiene, no obstante, una consideración naturalista y trascendental débil de la especie humana, más cercana, según él, a la obra de Strawson que a la de Kohlberg y Piaget.

Según esta comprensión, la aspiración (siempre frustrada, pero irrenunciable) a una situación comunicativa más inclusiva e igualitaria es una característica intrínseca de la especie humana, imprescindible para responder y tratar de solucionar los conflictos y malentendidos del día a día (VJ:250). Ante el reconocimiento de tales conflictos, el filósofo alemán incide en la necesidad de proponer un marco ético universal que tenga en cuenta a toda la humanidad. Y aduce que esta propuesta puede ser entendida como trascendental en el sentido débil definido por Strawson, es decir, como carente de alternativas<sup>366</sup>, que Habermas explica, a su vez, por los rasgos comunes que presenta la racionalidad humana (AED:200). Ahora bien, como ya se ha mencionado, en este momento el filósofo alemán entiende su propuesta como falible, esto es, no descarta que el concepto de consenso definido pueda variar en el futuro, aunque en el presente resulte incuestionable, a no ser que se opte por un enfoque relativista y, cabría decir, pesimista, que no puede hacerse cargo de los problemas humanos, como vimos en su discusión con Rorty<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Esta comprensión trascendental débil se encuentra en *Individuos* de Strawson, véase la nota 94, aunque Habermas no cita directamente a Strawson, sino el libro de Niquet que ya mencionamos en la nota 220. Debemos tener en cuenta además, que este filósofo inglés se muestra muy crítico con los argumentos trascendentales en esta obra, lo que puede dificultar la propuesta habermasiana, como veremos en el siguiente epígrafe (a partir de la página 332)

<sup>367</sup> Véase: *Sobre la verdad*, el capítulo quinto de *Verdad y justificación* o la sección 11.1.2 de la tesis.

Estos rasgos caracterizan la quinta comprensión de la situación ideal de habla, que no es tan distinta a la de Benhabib que acabamos de explicar. Es decir, tras su giro pragmático, Habermas insiste en el falibilismo humano y en la posibilidad de criticar y ampliar sus propios conceptos, para lograr que sean más inclusivos y justos. Como se ha explicado, Benhabib amplía las tesis de este autor para incluir las emociones en su propuesta ética y para reconocer el pluralismo cultural. Ahora bien, en las teorías de estos dos autores existe un límite superior e infranqueable, debido a la condición de posibilidad del sentido compartido, a la capacidad de expresarse con sentido y dar razones, donde se incluyen también consideraciones morales que no resultan negables o carecen de alternativas, según la argumentación trascendental débil que ya conocemos.

Cuando estos dos autores responden a sus críticos (por ejemplo cuando Benhabib debate con las feministas posmodernas, como Jane Flax, o critica las tesis de Butler de *El género en disputa*; así como en las polémicas de Habermas con Foucault, Rorty o Brandom, entre otros) los defensores de la ética del discurso inciden en que cualquiera que niegue o cuestione estas condiciones compartidas, tanto comunicativas y racionales como morales, comete contradicciones performativas y bloquea el diálogo<sup>368</sup>. Es más, si estos críticos pretenden ser entendidos, ya están afirmando los principios de la ética discursiva que se convierten de este modo en carentes de alternativas.

Cabe reconocer en este sentido, que pese a partir de planteamientos pragmáticos y naturalistas, reconocer el falibilismo humano y ser sensibles al contexto y las diferencias culturales, ninguno de los defensores de la ética del discurso puede prescindir de una cierta argumentación trascendental, cercana al argumento *tu quoque*, que puede darse en su versión lingüística más moderada (la contradicción performativa) o en su versión pragmática y vital, integrada en el mundo de la vida de los hablantes; pero que siempre persiste, como ya mostramos en el caso de la obra de Habermas y como han destacado numerosos críticos<sup>369</sup>. En el apartado siguiente problematizaremos los límites de esta crítica.

---

<sup>368</sup> Las críticas de Benhabib pueden leerse en el capítulo séptimo de *El ser y el otro* (SyO:231 y ss.). Las de Habermas están extendidas por toda su obra. Puede leerse su polémica con Rorty en las páginas 249 y ss. de este trabajo o en *Sobre la verdad*; las de Foucault en *Conciencia moral y acción comunicativa* (fueron descritas en el epígrafe 10.1, p. 219), así como en las lecciones octava y novena de *Discursos filosóficos de la modernidad* (DFM:285-350) Las de Brandom están en sinT:91 y siguientes.

<sup>369</sup> Véanse las páginas de esta tesis o las críticas de Bübner (*Critical Debates*, p. 53), Hesse (ib. pp. 112-115), Thompson (ib. p. 117). El ámbito español, destacan las críticas de Lafont (*La razón como lenguaje* pp.194 y 253) que explicaremos en la parte final de este capítulo (páginas 348 y siguientes) y en el apartado 14.3.2 (páginas 383 y siguientes).

### **Dialéctica de la razón comunicativa: problemas y dificultades relativos a la argumentación trascendental en la obra de Habermas, incluso en la comprensión pragmática y naturalista, y otra versión más (sexta y última) de la situación ideal de habla**

En este momento nos encontramos con un dilema y las críticas a los planteamientos trascendentales de Apel, Habermas y Benhabib que llevamos describiendo a lo largo de todo este trabajo comienzan a debilitarse o diluirse, ya que estos tres autores (en el caso de Benhabib, sólo hasta finales de los años noventa) reconocen la persistencia de una argumentación trascendental en sus obras, originada en su herencia kantiana e ilustrada, y aunque debiliten o naturalicen esta tendencia (como hacen Habermas y Benhabib en los años noventa), nunca llegan a renunciar a esta forma de argumentar, por considerar que las alternativas a esta comprensión universalista, sin excepciones y contrafáctica de los asuntos humanos no resultan satisfactorias, dada su cercanía al relativismo y su incapacidad para postular un horizonte universal, que tenga en cuenta a toda la humanidad.

Entonces, la crítica dirigida a estos autores, por su adscripción kantiana y trascendental comienza a parecer una tautología o incluso un pleonismo. Es decir, ¿hasta qué punto resulta productivo, interesante o incluso intelectualmente honesto criticar a los filósofos que aceptan la argumentación trascendental y la herencia kantiana, por mantener esta misma argumentación trascendental y esta herencia?, ¿no cabe acaso considerar que las razones que se pueden esgrimir tanto para aceptar como para rechazar el marco trascendental son tan biográficas y personales, como inmotivadas?

Sin embargo, y como posible forma de salir de este atolladero, cabe dirigir dos críticas concretas a Apel, Habermas e incluso, con matices, a Benhabib: en primer lugar, porque al insistir en la argumentación trascendental, pueden llegar a romper el círculo hermenéutico y minar las bases mismas de sus teorías, incumpliendo los principios de la ética del discurso. En segundo lugar, porque estas postulaciones idealistas pueden presentar contenidos implícitos, adecuados a su época, que no pueden ser universalizados, ni impuestos, por medio de consideraciones trascendentales, sin mantener un cierto etnocentrismo<sup>370</sup>.

---

<sup>370</sup> Quizás ya queda claro, pero cabe observar que estamos recuperando las críticas de Hegel a Kant, para problematizar la aplicación de la propuesta trascendental al ámbito sociopolítico presente.

Debemos recordar además, que tras su giro pragmático y naturalista (esto es, la quinta versión de su teoría), Habermas parte de la obra de Strawson para definir los rasgos trascendentales como la mejor explicación posible de los procesos discursivos humanos, carente de alternativas y orientada pragmáticamente a lograr consensos. Pero el filósofo alemán no tiene en cuenta que aunque Strawson mantuviera en sus primeras obras una comprensión fuerte (y muy kantiana) de los argumentos trascendentales<sup>371</sup>, en sus últimas obras, especialmente en *Escepticismo y naturalismo* cuestiona la pertinencia o incluso la necesidad de este recurso argumentativo. En esta obra, publicada en 1985 y a la que Habermas recurre para proponer la versión naturalizada y débil de los argumentos trascendentales, Strawson admite que existen ciertos rasgos que cabe entender como “trascendentales” porque carecen de alternativas y constituyen la condición de posibilidad del conocimiento humano. Estos rasgos se corresponden a ciertos esquemas conceptuales o creencias básicas, como la de tener cuerpos o la existencia del pasado, que este filósofo inglés explica a partir del concepto de certeza de Wittgenstein, en el sentido de que no podemos prescindir de ellos, pero no implican conocimiento, ni información relevante en un contexto cotidiano. A continuación, Strawson recupera la crítica de Stroud a los argumentos trascendentales para sostener que más allá del reconocimiento de esta certeza estructural, la argumentación trascendental no resulta necesaria, ya que supone o una postura verificacionista inaceptable o una prueba, bastante poco significativa, que muestra la existencia de una dependencia entre la capacidad conceptual humana y el conocimiento de uno mismo y del mundo. Esto es, que por nuestra propia forma de ser, los seres humanos no podemos pensar, ni conocer sin estos esquemas conceptuales, pero de este reconocimiento no cabe deducir nada más<sup>372</sup>.

A partir de esta crítica de Strawson, cabe admitir la posibilidad del argumento trascendental, en su versión más debilitada, es decir, el reconocimiento de la carencia de alternativas a nuestros esquemas conceptuales. Ahora bien, este argumento sólo proporciona una explicación válida para los procesos de conocimiento humanos en un nivel lingüístico o epistémico (como en la primera *Crítica* kantiana) y, si seguimos las tesis de Strawson, no resulta posible extender esta argumentación a un ámbito ético o político, ni identificarlo con un modo de vida concreto. Si se da este salto

<sup>371</sup> En este sentido véase *Los límites del sentido, Individuos* o las páginas 120 y siguientes de la tesis.

<sup>372</sup> Strawson, *Escepticismo y naturalismo* pp. 67-70 La crítica de Stroud puede leerse en “Transcendental Arguments” *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 9 (pp. 241-256).

argumentativo (como hicieron Kant en sus últimas obras, Apel en *La transformación de la filosofía* y Habermas en sus obras éticas y políticas), estos autores ya están dando rasgos propios de la comprensión que tienen de su época, que postulan y tratan de extender, sin poder argumentar, en lo que, como ya se ha mencionado, implica un momento de decisionismo injustificado.

Este paso argumentativo también supone lo que Benhabib ha llamado la ruptura del círculo hermenéutico (CNU:317) que según esta autora se da tanto en las obras de Apel, como de Habermas y que también cabe encontrar en algunos momentos de su propia obra, por ejemplo cuando define una condición incuestionable y de obligado cumplimiento por todos los que participan en un debate. Esta condición acaba además presentando un contenido muy concreto: los principios de universalidad y reciprocidad igualitaria que ella define (SyO:43). Nos encontramos ante otra dificultad: Benhabib critica a Apel y Habermas por esta ruptura del círculo hermenéutico, pero cabe preguntar hasta qué punto la autora, con su propuesta trascendentalista débil, no está cometiendo la misma ruptura y dejándose llevar por el decisionismo (aunque también cabría preguntar si no subyace decisionismo a cualquier preferencia teórica). Ahora bien, dado el distanciamiento de Benhabib en este nuevo siglo respecto de esta propuesta trascendental, que ya hemos mencionado, consideramos que ha dejado de lado esta dificultad para ocuparse de cuestiones más inmediatas y situadas.

Superando esta posible objeción, cabe volver a la crítica que estamos planteando: si seguimos las tesis de la ética del discurso, la decisión válida, la más justa o aceptable y la única que puede pretender efectos normativos y carácter vinculante era aquella que tenía en cuenta todos los puntos de vista, de todos los afectados. Ahora bien, ¿cómo es posible mantener esta tesis al mismo tiempo que se afirma, como estos autores hacen, el carácter incuestionable e indiscutible de sus propios conceptos? Cabe constatar que los teóricos del discurso aún mantienen consideraciones trascendentales e incluso llegan a definir un argumento trascendental, aunque sea muy debilitado y naturalizado; sin plantearse nunca la validez de estos recursos argumentativos.

Distintos autores, han criticado este “punto ciego” de la propuesta trascendental y universalista de los teóricos del discurso. Por ejemplo cabe aducir con Schnädelbach que en el momento en que aparecen elementos incuestionables en la teoría de Habermas (como las pretensiones de validez o el horizonte de consenso, innegables con sentido *pace* las distintas versiones del argumento trascendental), el filósofo alemán



no está aplicando a su propia teoría los criterios de crítica, falibilismo que propone, por lo que se distancia de los procesos comunicativos cotidianos, cambiantes y falibles, y los observa desde fuera, desde una posición teórica de autoridad, prácticamente infalible y similar, por cierto, al punto de vista de la filosofía del sujeto. Ahora bien, Habermas no justifica esta opción, sino que postula la validez incuestionable de sus conceptos, con una argumentación trascendental y en un momento de decisionismo<sup>373</sup>.

En este sentido, también destaca la crítica de Tully que se dirige a la aplicación política de la teoría de Habermas. Este pensador localiza una dificultad estructural e insuperable en la *Teoría de la acción comunicativa*, que se debe en gran medida a la herencia kantiana recibida por Habermas. Según Tully, el filósofo alemán contemporáneo parte de una concepción concreta y determinada de la racionalidad comunicativa humana, que corrobora por medio de la argumentación trascendental, pero nunca llega a discutir o argumentar esta comprensión de los seres humanos, sino que tan sólo la postula, como la condición de posibilidad, insuperable e incuestionable, de todas las prácticas de justificación. Como consecuencia, todo parece ser argumentable y discutible en la propuesta de Habermas, excepto los presupuestos básicos de su propia argumentación (la racionalidad comunicativa y las pretensiones de validez), que se postulan como universales de modo acrítico, por medio de una argumentación trascendental<sup>374</sup>.

Volviendo al dilema con que comenzábamos este apartado, cabe destacar que el reconocimiento de este momento de decisionismo no supone una objeción a estos autores. Es decir, del mismo modo que se puede criticar a Apel y Habermas por partir de un planteamiento trascendental kantiano y postular su propio concepto de racionalidad, se puede criticar a Tully y a Strawson por partir de un planteamiento más cercano al escepticismo humeano y a la obra del Wittgenstein tardío, que también conlleva su propio concepto de racionalidad. Ninguna de estas posturas o filiaciones teóricas es criticable *per se*, a no ser que se realicen objeciones *ad hominem*. No obstante, cabe encontrar una diferencia entre estas tendencias (la idealista y kantiana de Apel y Habermas y la escéptica moderada de Strawson y de Tully), que puede dar pie a una crítica justificada que pasamos a describir:

---

<sup>373</sup> Schnädelbach, "The Transformation of Critical Theory" p. 18 [Traducción de I. G.]

<sup>374</sup> Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy..." pp. 187-188. [Traducción de I. G.] Pleasants desarrolla una crítica similar en *Wittgenstein and the Idea...* p. 171. Trataremos estas críticas en el capítulo decimoquinto.

A diferencia de los teóricos del discurso, Strawson no deduce ninguna tesis de calado político a partir de su argumentación epistémica. Por otro lado, Tully escribe su crítica a Habermas en nombre de la cacofonía de voces, diversidad de tradiciones y pluralidad de opiniones que caracterizan los procesos democráticos de nuestros días; multiplicidad que, según este filósofo canadiense, puede quedar silenciada y anulada si se parte de un modelo unívoco y restringido de racionalidad y de discurso, como el de Habermas<sup>375</sup>. Es decir, Tully tiene en cuenta la pluralidad y diferencia irreductible de los asuntos humanos, mientras que Apel y Habermas parten de un concepto de racionalidad determinado que les conduce a postular un horizonte aproblemático, ideal y consensual, como solución a los conflictos humanos, con independencia del contexto.

Aunque quepa admitir que la preferencia por un horizonte múltiple y pluralista (en el caso de Tully) o uno consensual y unificado (como proponen Apel y Habermas) o incluso la opción de no tratar temas políticos (como hace Strawson) son decisiones personales, originadas en distintas filiaciones teóricas y no exentas de un cierto decisionismo; lo que sí es criticable a los teóricos del discurso es el hecho de que el horizonte de consenso que postulan y que consideran incuestionable o sin alternativas, por medio de una argumentación trascendental debilitada, acaba presentando más contenido de lo que en un primer momento estos autores afirmaban.

Esta dificultad, que se aprecia con bastante claridad en la obra de Apel, como ya destacamos en el epígrafe 2.5 de la tesis, persiste en la obra de Habermas. Ya que aunque el horizonte que este autor postula es en un primer momento contrafáctico y regulativo; poco a poco (y como hemos visto en los capítulos décimo y undécimo de esta tesis), cuando desarrolla su propuesta ética y política, la situación ideal de habla acaba identificada con un modo de vida concreto: las democracias liberales europeas<sup>376</sup> y con un concepto de justicia abstracto y simétrico, que resultan incuestionables por esta argumentación trascendental, sin tener en cuenta otras alternativas, ni las dificultades específicas de ciertos sujetos o colectivos que no tienen cabida bajo este marco universalista y abstracto, como por ejemplo han criticado Benhabib y Medina.

---

<sup>375</sup> Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy..." p. 190 [Traducción de I. G.] Literalmente:

"This cacophony of the free play of democratic voices within our juridical traditions cannot be silenced except by excluding the questions of members of two of the three schools of thought"

<sup>376</sup> No cuestionamos tanto el modelo político preferido por este autor (aunque defiende de forma incuestionada a la Unión Europea y al euro, y no considere la posibilidad de los nacionalismos), sino criticamos que dada su argumentación trascendental, Habermas acabe manteniendo que sólo hay un modelo válido de convivencia y política: el suyo. Retomaremos esta crítica en el apartado siguiente, dedicado a la sexta comprensión de la situación ideal de habla: la teológica (p.337).

Cabe constatar, en este caso siguiendo a Pleasants, que incluso la versión más débil, pragmática y lingüística de la situación ideal de habla (la descrita en “cinco”) acaba presentando ciertos rasgos metafísicos e incuestionables, que se deben a la comprensión que el autor tiene de los procesos de comunicación humanos. Es decir, Habermas parte de una concepción concreta de la sociedad y de los procesos comunicativos (que este crítico identifica con el liberalismo político propio de las sociedades occidentales) y emplea una argumentación, primero trascendental, y más adelante pragmática y performativa, para aducir que no resulta posible negar esta comprensión sin que se pierda el sentido compartido y la vida en común, como ya vimos en las críticas de Habermas al “escéptico consecuente” (véase CCM:109 o p. 225). Es decir, incluso en la etapa más naturalista y pragmática de la obra de Habermas, persiste, según Pleasants, una argumentación trascendental (en la acepción de no negable, ni vivible con sentido y carente de alternativas) que impide dudar de los conceptos y reglas de la teoría de la acción comunicativa<sup>377</sup>.

Puede resultar de interés volver a destacar el paralelismo, evidente y aceptado por Apel y Habermas, entre la ética del discurso y la filosofía kantiana, para explicar una dificultad que surge en esta argumentación cuando se postula de antemano un horizonte ideal, con contenido determinado y que se identifica con una forma de racionalidad, de comunicación e incluso de vida concretas, que se entiende como universal y sin excepciones; aunque estos contenidos no estén argumentados siguiendo las pautas que aporta la Teoría de la Acción Comunicativa, sino que dependen de la comprensión que cada uno de estos autores tienen de sus épocas. Recuperando la crítica de Hegel a Kant que ya conocemos, cabe argüir que Apel y Habermas mantienen una serie de contenidos *a posteriori*, adecuados a su propia comprensión de la realidad, que universalizan, en nombre de su *a priori* racional y comunicativo. Pero esta preferencia por una forma de vida y de racionalidad concretas nunca es argumentada, sino que se postula y afirma en un momento de decisionismo, reforzado por la argumentación trascendental, como ha criticado Benhabib (CNU:290). Pasamos a describir la última y problemática versión de la situación ideal de habla que se equipara al reino de los fines kantianos, con todas sus dificultades y connotaciones teológicas.

---

<sup>377</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory* p. 19 - 21 [Traducción I. G.] Literal: “Habermas understands the notion of performative contradiction ‘metaphysically’ rather than ‘performatively’; that is [...] he concludes that the sceptic’s entrapment in contradiction proves that universally valid, transcendental, rules of argumentation must exist”.

## Seis: La situación ideal de habla como reino de los fines

“Pasarse de los fantasmas de la fe a los espectros de la razón es solamente ser cambiado de celda”  
(Pessoa, *El libro del desasosiego* §34)

### a) Interpretación optimista y esperanzada de Muguerza

Para concluir esta revisión sobre las distintas acepciones que presenta el concepto habermasiano de “situación ideal de habla”, podemos destacar cómo lo que en principio parecía ser una condición de posibilidad innegable, debida a una argumentación trascendental que dependía de la racionalidad comunicativa o de consideraciones pragmáticas y naturalistas sobre la especie humana, a partir de los años noventa (e incluso en el nuevo siglo) esta condición acaba identificada con un horizonte o *telos* determinado, que aunque sea descrito como contrafáctico y regulativo, acaba identificado con un modelo político concreto, que se aplica para solucionar todos los problemas humanos, pese a sus diferencias (véase por ejemplo, sus alusiones sobre el horizonte político que abarca a toda la humanidad, IO: 213).

Distintos autores han llamado la atención sobre este paralelismo de la obra kantiana y la habermasiana, que podemos explicar como un “salto trascendente” de la razón desde consideraciones epistémicas y lingüísticas a consideraciones políticas. Por ejemplo, en el ámbito español, Muguerza ha sostenido que la postulación habermasiana de una comunidad racional de hablantes que alcanza consensos es semejante a la idea kantiana del reino de los fines<sup>378</sup>.

El primer motivo que aduce el filósofo español para esta semejanza es que ambos autores comienzan definiendo una teoría universalista, en apariencia formal y dependiente de una consideración racional de la especie humana y a partir de este planteamiento ambos acaban defendiendo un modelo político concreto: la federación de estados en una república cosmopolita en el caso de Kant y la democracia participativa y discursiva de las sociedades occidentales en el de Habermas. Si bien, para Muguerza, en estos tiempos “en los que la teoría política al uso propende a divorciar inexorablemente la democracia de la participación”, habría que dar la bienvenida a horizontes democráticos como los que define Habermas<sup>379</sup>. También habría que dar la bienvenida, según este filósofo español, a la postulación no argumentada de la

---

<sup>378</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 37

<sup>379</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 29

racionalidad humana (es decir, a lo que antes hemos denominado la “ruptura del círculo hermenéutico”), aunque no haya más motivos para esta postulación que lo que Muguerza denomina una suerte de “superstición humanitaria”<sup>380</sup>, que da por supuesto de modo acrítico que los seres humanos son racionales, del mismo modo que son bípedos<sup>381</sup>; ya que cuestionar esta postulación de racionalidad, como recomiendan ciertos autores posmodernos, supondría, según Muguerza, un momento de completa desorientación e incertidumbre, en el cual no podríamos saber, ni de dónde venimos, ni qué sociedad deseamos alcanzar, ni siquiera cuál no queremos alcanzar<sup>382</sup>.

En conclusión, destacando las ventajas de mantener esta concepción racional de la especie humana, así como la necesidad de una utopía que tenga en cuenta a toda la humanidad (recurso que no deja de recordar a la argumentación kantiana), Muguerza encuentra saludables estas postulaciones inmotivadas, iniciadas por Kant y continuadas por Habermas<sup>383</sup>. El reconocimiento de la postulación necesaria de unos horizontes contrafácticos y regulativos supone otra semejanza entre estos dos autores: la situación ideal de habla o ese momento de consenso auténtico (e inalcanzable) que guía, según Habermas, los procesos comunicativos presentes resulta similar, según este crítico, a la situación de concordia discorde (o insociable sociabilidad) propuesta por Kant<sup>384</sup>.

Ahora bien, Kant se excedió en la definición de este ideal regulativo, en lo que Muguerza denomina “rarefacción trascendentalista de la comunidad kantiana”<sup>385</sup>, porque abstrajo toda particularidad individual o consideración sociohistórica de la existencia humana y definió una utopía impracticable, donde unos individuos, completamente racionales, puros y aproblemáticos viven en armonía sin grandes dificultades. Por el contrario, Habermas se muestra algo más realista que su precedente, al renunciar a horizontes trascendentes “rarefactos” y trasladar la propuesta kantiana a las sociedades presentes, con todas sus imperfecciones y conflictos, en lo que Muguerza ha llamado “la imperfecta realización aquí y ahora del reino kantiano de los fines”<sup>386</sup>. Sin embargo, cuando traslada los horizontes ideales kantianos a las sociedades actuales, Habermas aún conserva uno de los rasgos más relevante del reino de los fines: la

---

<sup>380</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 52

<sup>381</sup> Muguerza, *Desde la perplejidad* p. 131

<sup>382</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 52

<sup>383</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 51

<sup>384</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 38

<sup>385</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 23

<sup>386</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 45

proyección de una situación universal de mejora de las situaciones presentes. Es decir, en lo que Muguerza denomina la “comunidad ideal de comunicación” (*sic*) se debe propiciar el más amplio respeto a los intereses de todos los individuos, en la búsqueda de un bien común, que es entendido como un consenso universal y democrático, nunca del todo alcanzable, pero que contribuye a mejorar el presente<sup>387</sup>.

Si bien Muguerza concede su beneplácito a este paralelismo entre las obras de Kant y de Habermas, dados los efectos positivos y pacificadores que se siguen de la postulación inmotivada de este horizonte inalcanzable, y por el reconocimiento de que el ideal de una comunidad democrática es preferible a cualquier otro ideal; para acabar este apartado cabe destacar que este autor se muestra acrítico con los horizontes ideales kantianos y habermasianos, sin tener en cuenta las dificultades que estamos planteando en esta tesis. Cabe observar este hecho en la terminología que elige este autor, quien como ya hemos mencionado, denomina “comunidad ideal de comunicación” a la “situación ideal de habla”, optando por el término apelsiano, que tiene connotaciones más ontológicas y de posible realización, como ya sabemos, y de este modo obvia las dificultades inherentes a este concepto que estamos describiendo en este trabajo. A continuación, nos referiremos a otro paralelismo entre los conceptos kantianos y habermasianos, esta vez, evaluado de modo crítico por McCarthy.

### **b) Interpretación pesimista y crítica de McCarthy:**

#### **la teología de la acción comunicativa**

A diferencia de Muguerza, otros intérpretes han sido bastante más críticos con el carácter excesivo e idealizante del horizonte comunicativo que acaba proponiendo Habermas. Por ejemplo según McCarthy, las propuestas kantianas y habermasianas resultan inseparables de su concepción de la ética y acaban presentando una cierta consideración religiosa<sup>388</sup>, ya que el *telos* u horizonte de unidad que ambos autores postulan (el reino de los fines y la situación ideal de habla) acaba identificado con una forma de vida ética concreta y una respuesta al problema del mal, lo que convierte a la teoría de estos autores en lo que este crítico de Habermas denomina una teología política basada en una “fe política en dios”<sup>389</sup>.

---

<sup>387</sup> Muguerza, “Habermas en el reino de los fines” p. 45.

<sup>388</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions*, p. 18. [Traducción de I. G.] Esta crítica está en el capítulo octavo de este libro (pp 199-215)

<sup>389</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions*, p. 202 [Traducción de I. G.] Literalmente “a political faith in God”.

McCarthy sostiene que en la obra kantiana, la postulación de la idea de dios, injustificable en un primer momento, se convertía en racional, inevitable y necesaria, por medio de un argumento trascendental, si no se quería renunciar a la posibilidad de que los seres humanos actuaran racional y éticamente y se asegurasen una vida futura de felicidad (KPV A223-224). En el caso de Habermas, la postulación de una situación de consenso (ideal o contrafáctica) se acaba convirtiendo en una condición inevitable, racional y necesaria, si no se quiere renunciar a la posibilidad de criticar a quien dañe, vulnere o impida comunicar a otros seres humanos<sup>390</sup>, dada la consideración naturalista sobre la especie humana que se convierte en la base de la ética del discurso después del giro pragmático y naturalista de este autor (como se ha visto en 11.3).

En este sentido y retomando el debate entre Horkheimer y Benjamin sobre la posibilidad de redimir a las víctimas del pasado<sup>391</sup>, McCarthy critica que Habermas postule un concepto de solidaridad compasiva y la obligación a proseguir un modo de vida ética concreta (donde se trate a todos los seres humanos como a uno mismo). Estas postulaciones, en principio originadas en las pretensiones de validez, se acaban convirtiendo, en palabras de Habermas, en los “conceptos límite de la ética del discurso”, que no resultan argumentables, ni discutibles; sino que son irrenunciables, a no ser que se pretenda desistir de la posibilidad de una vida mejor para todos; del mismo modo que “la naturaleza en sí es un concepto límite a la teoría pragmático-transcendental del conocimiento” (CD:247)<sup>392</sup>.

El paralelismo de esta argumentación de Habermas con el momento dialéctico de la ética kantiana no puede ser más claro, en tanto ambos autores acaban postulando unos conceptos límite (que Kant llamaba “problemáticos”, KRV A339, B397) que no se pueden definir, pero que resultan necesarios y acaban identificados con unos horizontes ideales, que presentan un claro contenido ético y normativo, de tal modo que estos autores superan los límites epistémicos señalados por sus propias teorías al definir un horizonte que en un primer momento resultaba incognoscible. McCarthy dirige entonces otra crítica a estos dos autores, al considerar, siguiendo a Horkheimer,

---

<sup>390</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions* p. 214 [Traducción de I. G.]

<sup>391</sup> Este debate se estableció en un intercambio de cartas entre estos dos autores. Puede leerse más en Tiedeman, “Historischer Materialismus oder politischer Messianismus” (pp. 77-121).

<sup>392</sup> [Traducción de I. G.] En la edición original dice: “Remembering [the victims of the crimes of the history] is actualised in compassionate solidarity with the despair of the tormented who have suffered what cannot be made good again. In this respect, «compassion» for the violation of moral or bodily integrity is a limit concept of the discourse ethic, just as nature-in-itself is a limit concept of the transcendental-pragmatic theory of knowledge”.

que aunque este horizonte ideal sea deseable y suponga una respuesta a las atrocidades sucedidas en la historia, la compasión no puede ser la base para ninguna argumentación teórica, ya que un razonamiento basado en la desesperanza y el horror carece de validez lógica, o cabría decir, se trata de dimensiones distintas, no conmensurables. De este modo, según McCarthy en materia ética no se puede argumentar, ni defender un modo de vida sobre otros, con la necesidad, inevitabilidad y el carácter normativo que Habermas y Kant mantienen<sup>393</sup>, a no ser que se cometa la falacia naturalista.

Por lo tanto, si parte sólo del concepto de razón pura o de racionalidad comunicativa, estos autores no pueden postular este horizonte de vida ética con el carácter necesario y carente de excepciones, requerido por su teoría. Aparecen entonces, como ya hemos visto, contenidos, propios de la época y de la concepción de la realidad de estos autores. Sin entrar a debatir el carácter deseable o alcanzable de esos horizontes, sí que debemos tener en cuenta cómo cuando estos autores formulan y tratan de universalizar estos contenidos, acaban superando los límites epistémicos establecidos por sus teorías. Cabe aducir que las propuestas de Kant, de Habermas y de Apel acaban presentando una serie de postulaciones inmotivadas que superan, de modo trascendente, los límites marcados por sus propias teorías. Estos contenidos se deben, además, a intereses concretos: en el caso de Habermas, redimir a las víctimas del pasado y eliminar las injusticias de la sociedad. Aunque este interés pueda ser deseable, no puede ser universalizado, ya que presenta contenidos propios de una época y un debate concreto y supera los límites formales definidos por la ética discursiva, así como la pretensión de encontrar una posición completamente libre de intereses que siempre ha defendido este autor.

Por último, McCarthy no deja de recordar que algunos teólogos políticos, como Peukert<sup>394</sup>, han partido de la obra de Habermas para proponer una “teología de la acción comunicativa”, según la cual, los argumentos racionales y comunicativos del filósofo alemán son incompletos, si no se mantiene la esperanza de un mundo social más justo e inclusivo, donde se superen los escollos del presente y las víctimas de injusticia y desigualdad queden redimidas<sup>395</sup>. Cabe aducir una crítica similar a los primeros autores que reivindicaron y tradujeron las obras de Habermas y Apel en el

---

<sup>393</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions* p. 208 [Traducción de I. G.]

<sup>394</sup> En este momento McCarthy está citando la obra de Helmut Peukert: *Science, Action, and Fundamental Theology: Towards a Theology of Communicative Action*.

<sup>395</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions* p. 208 - 209 [Traducción de I. G.]



ámbito hispanohablante<sup>396</sup>. Se trata de Enrique Dussel, Adela Cortina y Jesús Conill, herederos del kantismo y seguidores de la ética discursiva, han acabado manteniendo un enfoque escatológico, vinculado con la teología de la esperanza y con el catolicismo oficial, donde la situación ideal de habla se iguala a la esperanza de una vida mejor<sup>397</sup>.

Según McCarthy, estas interpretaciones de la teoría de la acción comunicativa se comprometen con una forma muy concreta de comprender la sociedad, basada en la fe católica, con lo que pierden el carácter universal y neutral que Habermas parecía postular y acaban imponiendo, de forma dogmática, su propia forma de ver la vida sobre demás<sup>398</sup>. Al extender su creencia religiosa, estos autores olvidan una de las principales tesis de la racionalidad comunicativa: la que sostenía que todas las opiniones se podrían razonar y explicar y tendría validez el argumento mejor razonado. Sin embargo, como ya hemos visto, resulta imposible argumentar por medio de razones, la esperanza por un mundo más justo o la extensión del modo de vida del creyente, más allá de su propia e inmotivada fe<sup>399</sup>.

Como contraste con este intento de fundamentar de modo racional y discursivo esta forma de vida y esta fe y pretender su extensión universal, cabe recordar la comprensión de la creencia religiosa que tenía Wittgenstein, quien la definía como “un apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si además de ser fe, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida” (CV §275)<sup>400</sup>. Para este autor, la creencia religiosa es absolutamente apasionada y diferente de las creencias cotidianas, pertenece a otro ámbito de racionalidad donde las razones que se dan en otros contextos no funcionan (LCR:138 y 130). Es decir, según Wittgenstein se puede argumentar tanto a favor, como en contra de esta creencia y es posible iniciar todo tipo de discusión

---

<sup>396</sup> Esta crítica está en gran parte inspirada en la conferencia de Francisco Vázquez: “Un *outsider* en un mundo de *insiders*. El ingreso de Jacobo Muñoz en la sección filosófica de la Complutense” en el homenaje a Jacobo Muñoz (mayo de 2012), donde elogió la trayectoria de este filósofo español, al mismo tiempo que describía las distintas corrientes de la filosofía española contemporánea, mediante el contraste de la recepción crítica e ilustrada de la Escuela de Frankfurt, por parte de Jacobo Muñoz, que se opone a la recepción escatológica, próxima a la teología de la esperanza, defendida por Cortina *et al.* Este texto será publicado en Biblioteca Nueva en 2014.

<sup>397</sup> Sobre la recepción de la ética del discurso en el contexto español, véase Vázquez, *La filosofía española. Herederos y pretendientes* (pp. 190-201). Destaca asimismo el volumen 183 de la revista *Anthropos* (1981) coordinado por Jesús Conill y Adela Cortina, dedicado a la filosofía de Apel. Entre las obras de Cortina sobre este filósofo destaca: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*. Para conocer más sobre la recepción de Apel en Latinoamérica, véase la publicación conjunta de Dussel y Apel: *Ética del discurso y ética de la liberación*.

<sup>398</sup> McCarthy se refiere sólo a Peukert, se ha incluido a los demás autores.

<sup>399</sup> McCarthy, *Ideals and Illusions* pp. 214 – 215 [Traducción de I. G.]

<sup>400</sup> En el *Nachlass*. MS 136, 16b (diciembre de 1947).

razonada sobre materia de fe; pero más allá de las razones que podamos dar, el creyente seguirá manteniendo su fe; excepto en casos de conversiones que no se deben tanto a motivos razonados, como a una cierta experiencia vital, no completamente explicable.

En definitiva, según el filósofo vienés, las creencias religiosas suelen ser inmovibles, porque no están basadas en razones y regulan toda la concepción que el creyente tiene sobre la realidad (LCR:130). Por este motivo, tener una creencia religiosa resulta incomprensible para quien no la posea o la siente y no podrá ser tratada como una cuestión de racionalidad (LCR:134). Y en el caso de iniciar un debate sobre esta materia, los motivos aducidos (tanto a favor, como en contra) no convencerán a nadie y la argumentación quedará bloqueada. Cabría incluso decir que si aceptamos esta propuesta de Wittgenstein, las pautas racionales y discursivas definidas por Habermas apenas servirían en este debate sobre la fe.

A diferencia de esta constatación wittgensteiniana sobre la imposibilidad de decidir o dar razones para el mantenimiento (o la pérdida) de la fe, Peukert, Cortina, Conill y Dussel tratan de justificar su propia creencia religiosa y pretenden extenderla, siguiendo el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas y recurriendo incluso a una argumentación trascendental o pragmática y naturalista (que llega a ser neurocientífica, en el caso de Cortina) que parece ser incuestionable, pero que en realidad, se debe a su propia e inmotivada forma de comprender el mundo y a sus creencias religiosas. En este momento, cabría decir que estos autores han dado un salto trascendente de la razón y empujados por su fe, han argumentado más allá del límite establecido por la teoría de la acción comunicativa.

Para acabar esta crítica también podemos aducir que aunque en la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas se refirió al proceso de secularización descrito por Weber para definir su concepto de racionalidad<sup>401</sup>; a partir de *Pensamiento Postmetafísico*, de 1989, este filósofo alemán se ha mostrado muy interesado por la creencia religiosa y ha tratado de hacerla compatible con su concepto de su racionalidad comunicativa<sup>402</sup>. En esta obra, tras criticar al idealismo y el dogmatismo del pensamiento filosófico moderno, Habermas concluye que una filosofía postmetafísica, ubicada en la cotidianidad del mundo de la vida, puede coexistir sin dificultades con el mantenimiento de distintas

---

<sup>401</sup> Véase el relato del proceso de secularización y el diagnóstico de la modernidad de Weber (TAC1: 281-316) y la posterior definición de la racionalidad comunicativa (TAC1:359-391).

<sup>402</sup> Sobre esta reciente proximidad de Habermas a la religión y las críticas que ha recibido por ello, puede leerse Velasco, *Habermas. El uso público de la razón*, p. 210 *passim*.

creencias religiosas, que suponen elementos configuradores muy importantes para dar sentido a la existencia humana y que no se deben desestimar. En sus palabras:

“Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico [...] la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión” (PPM:62-63).

El interés habermasiano por conjugar filosofía y religión, persiste en sus obras posteriores, especialmente en *Entre naturalismo y religión* y de modo muy relevante en sus debates con Ratzinger y se ha acrecentado en los últimos años, como en *Pensamiento postmetafísico II*, de 2012. Esta obra se compone de distintos artículos y conferencias que ha impartido recientemente el autor, centrados todos ellos en temas religiosos. Destaca por ejemplo su intervención en el coloquio con Butler, Taylor y West, donde insiste en que el proceso de secularización que describió Weber (y que él pretendía continuar en su *Teoría de la acción comunicativa*) es una excepción en nuestros días, cuando las distintas religiones están cobrando cada vez más importancia. Sin encontrar razones para eliminar la religión de la esfera pública, ya que resulta inspiradora para muchas personas, Habermas insiste en que los estados no deben imponer la secularización, sino ampliar el debate, teniendo en cuenta a todas las inquietudes religiosas; se fomentará entonces el respeto entre distintas creencias, en lo que este autor entiende como un proceso de aprendizaje mutuo y el desarrollo de una nueva ética comunicativa universal<sup>403</sup>.

El filósofo alemán también destaca la diferencia entre manifestaciones religiosas fundamentalistas que no participan en este diálogo multilateral y las manifestaciones propias de una “fe reflexiva”, que no rechazan otras creencias y respetan tanto los derechos humanos como el falibilismo humano. Si se supera el fundamentalismo y se fomenta esta fe reflexiva, se podrá alcanzar, según Habermas, una “sociedad postsecular”, donde distintos grupos convivan respetando sus distintas creencias y así se evite tanto el reduccionismo científico, como el relativismo filosófico<sup>404</sup>.

---

<sup>403</sup> Para saber más sobre el papel que Habermas concede a la religión en la sociedad postsecular, véase el capítulo décimo de *Nachmetaphysisches Denken II* (ND2:308 *passim*). También puede leerse su debate con Walzer y Butler sobre religión y política, *The Power of Religion in the Public Sphere*.

<sup>404</sup> Se trata de una serie de declaraciones que Habermas hizo en su entrevista con Eduardo Mendieta, que ha sido publicada íntegra en el capítulo séptimo de *Nachmetaphysisches Denken II* (p.238 y siguientes). Para profundizar sobre el reciente interés de Habermas en asuntos religiosos puede leerse el recién editado *Habermas and Religion*, de Calhoun, Mendieta y Van Antwerpen.

Debemos tener en cuenta cómo incluso en el momento postmetafísico y secularizado de la razón, cuando Habermas trata de eliminar todo tipo de intereses y valores para definir un concepto exclusivamente lingüístico y abstracto de racionalidad, éste acaba identificado con una forma de vida y de creencia religiosa (plural y postsecular) concreta. Es decir, aunque en un primer momento el concepto de racionalidad comunicativa habermasiano sólo se refiriera a la pretensión de alcanzar consensos donde todos los seres humanos pudieran expresarse y ser reconocidos en condiciones de igualdad, por lo que parecía ser compatible con las formas de vida que defendieran este universalismo y el igualitarismo abstracto; como ya hemos aludido, Habermas acaba equiparando este concepto con una imagen concreta de las sociedades humanas donde la religión juega un papel muy relevante.

Sin pretensión de cuestionar que mantener una creencia religiosa pueda dar sentido a la vida de una persona y en ocasiones fomente valores, en principio positivos (como el perdón o la tolerancia), encontramos en esta argumentación habermasiana una contradicción entre el universalismo abstracto que propone y su identificación con distintas creencias religiosas en un mundo postsecular. De nuevo aparecen en la teoría de Habermas contenidos y valores que no se pueden deducir de su concepto de racionalidad comunicativa, sino que se deben a su propia concepción vital, que no resulta argumentable con razones (o quizás sí, pero serían sus propias razones, no universalizables, ni admisibles por todos) por lo que este autor vuelve a romper el círculo hermenéutico, en un momento de decisionismo.

Y aunque Habermas no llegue a identificar la situación ideal de habla con el reino de los fines o con un horizonte de salvación en la vida futura, posibilidad que permanece latente en su obra y ha sido desarrollada por Peukert; cabe volver a traer a colación las críticas de Hegel que incidían en la presencia de contenidos propios de la época de Kant, en lo que se presentaba como el imperativo categórico, universal y formal. En este sentido, cuando Habermas propone un contenido concreto como horizonte que se ha de alcanzar (su concepto abstracto y formal de consenso, muy cercano a su propia concepción de las democracias liberales europeas y con ciertos contenidos religiosos), comete un salto trascendente de la razón, que resulta comparable al que realizó Kant y describimos en la introducción (p. 14 *passim*) por postular la inmortalidad del ser humano y la idea de dios, y describir estas ideas que anteriormente definió como conceptos límites y regulativos de la razón (KRV B384).

Según Kant, aunque no tuviésemos conocimiento de las ideas, su postulación era imprescindible en el uso práctico de la razón, donde las ideas se convertían en immanentes, constitutivas, en el fundamento de la realización de acciones buenas y en la garantía de la inmortalidad del ser humano (KPV A244). De modo similar, Apel, Habermas y especialmente Peukert parten de consideraciones trascendentales y racionales sobre los procesos comunicativos humanos y acaban privilegiando e imponiendo, con universalidad y normatividad, ya no sólo una forma de comunicación, de ética y de política, sino de creencia religiosa; aunque no puedan dar razones de esta extensión, más allá de su propia comprensión de la realidad, su fe o sus valores<sup>405</sup>.

### **Crítica final: la antinomia de la razón comunicativa<sup>406</sup>**

Para acabar esta consideración sobre las distintas versiones de la situación ideal de habla, cabe destacar un dilema al que se ha de enfrentar Habermas y que se origina en la tensión que se da entre la filosofía trascendental y la vocación práctica de su obra.

Como ya se ha mencionado, la postura teórica de Habermas no resulta, en principio, criticable por ser heredero de la filosofía kantiana, mantener consideraciones trascendentales o por preferir una sociedad democrática y liberal antes que en cualquier otra forma de política. Ahora bien, Habermas se encuentra tan convencido de la viabilidad (y necesidad) de este modelo, que lo universaliza y trata de aplicarlo como solución de distintas dificultades humanas (desde reivindicaciones políticas, como el nacionalismo; hasta cuestiones de género y recientemente polémicas religiosas). De este modo, el filósofo alemán propone la extensión de una forma de comunicación y de vida (la suya) sobre otras, incidiendo en el carácter racional y comunicativo de los seres humanos, que conlleva respetar las pretensiones de validez y tratar de extender los principios de su ética discursiva, que parecen resultar innegables por una consideración trascendental. Aunque a lo largo de su obra, el autor haya ido debilitando estas consideraciones trascendentales para proponer un modelo pragmático, universal, falible (hasta cierto punto) y naturalista; en el momento postmetafísico, el dilema que tratamos de explicar se aprecia con mayor nitidez. Pasamos a describirlo:

---

<sup>405</sup> No es mi intención criticar la creencia religiosa de Habermas, ni su adscripción política, sino su pretensión de universalizar su concepción de la realidad, que identifica con la racionalidad comunicativa y extiende como la mejor (o única) forma de resolver cualquier conflicto.

<sup>406</sup> Aunque en este apartado sólo nos refiramos a la obra de Habermas, las críticas desarrolladas también se pueden extender a la filosofía de Apel.

Si Habermas parte de una concepción débil, pragmática y naturalizada de la racionalidad humana va a encontrar problemas a la hora de justificar la universalidad y normatividad de su teoría. Es decir, ya no puede sostener (como hace, por ejemplo en SinT:19) que no existen alternativas en nuestras formas de vida al concepto de comunicación que él propone. Sino que, por el contrario, debería admitir la existencia de otras teorías válidas, así como de formas de vida, de política y de comunicación (o incluso de creencia religiosa y de ateísmo) distintas a su concepción de la realidad.

Entre otros críticos, cabe destacar que Benhabib ha realizado esta objeción, al insistir en la necesidad de contemplar alternativas a la teoría de Habermas, no sólo porque existen otras teorías procedimentales referidas a la filosofía política contemporánea (ella alude a Rawls, CNU:288), sino por la necesidad de tener en cuenta que las relaciones humanas (o incluso la propia autocomprensión) no resultan tan claras, evidentes y racionales como Habermas postula, sino que hay que conceder importancia a las redes de poder, represiones, conflictos y tensiones diversas, como por ejemplo destaca Foucault, para lograr una comprensión más amplia de la realidad humana, que no resulta tan consensual y racional como Habermas mantiene (Benhabib, CNU:267).

Por otro lado, numerosos autores como Rorty, Tully, Pleasants y los comunitaristas siguen insistiendo en la necesidad de reconocer el pluralismo humano que ha sido obviado por Habermas. Por ejemplo, Walzer destaca que el filósofo alemán ha reducido y abstraído tanto los principios de la ética que por un lado, deja múltiples cuestiones relevantes fuera del ámbito de discusión y por el otro, los hablantes apenas encuentran temas sobre los que discutir<sup>407</sup>. En un sentido similar, Strawson ha mantenido que a la propuesta trascendental de Habermas le falta imaginación, ya que este autor no puede pensar en formas de vida distintas a la que él conoce<sup>408</sup>.

Pese a estas críticas, Habermas no deja de insistir en que su teoría es la única (o mejor) explicación de los procesos comunicativos humanos, en tanto no existen alternativas a su concepción de racionalidad humana, ni horizontes más deseables y universales que los que él propone. Este rasgo, la carencia de alternativas, parecía ser la última comprensión, la más débil, del argumento trascendental, que Habermas recupera

---

<sup>407</sup> Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional* p. 44

<sup>408</sup> Strawson, *Escepticismo y naturalismo* p. 69. Ross Harris mantiene una consideración crítica similar en su artículo "Atemporal Necessities of Thought" p. 48. Cabe destacar que esta crítica presenta muchos ecos wittgensteinianos, ya que para el filósofo vienés, Frazer era incapaz de pensar en una época distinta a la de un inglés de su tiempo (ORD:535).

siguiendo a Strawson y que ya hemos problematizado, por suponer un momento de decisionismo y un salto trascendente e injustificado desde consideraciones epistémicas hasta su propia concepción de la ética, la política e incluso hasta la religión.

Cabe constatar, para acabar la descripción de este dilema, que la propuesta de Habermas presenta una dificultad que parece insuperable: por un lado, el autor insiste en el carácter universal, normativo y sin excepciones de su teoría (y de su propuesta ética y política. Y aunque esta postulación se aleja bastante de la comprensión cotidiana de los discursos, Habermas sigue manteniendo que todos los procesos comunicativos, pese a sus diferencias, deben guiarse por las pretensiones de validez y los horizontes de consenso definidos<sup>409</sup>. Ahora bien, como destaca Benhabib, la única forma que tiene este autor de justificar la universalidad y normatividad de su propuesta es mantener una dimensión trascendental, bastante problemática, tanto en su acepción racionalista o epistémica, como en su versión naturalista y evolucionista; pero en ninguno de estos dos casos, Habermas puede justificar esta postulación trascendental sin mantener una postura decisionista, cometer una circularidad argumentativa e introducir en su marco teórico unos contenidos concretos, como ya se ha criticado (CNU:268).

Pero, si Habermas fuera consecuente con el pragmatismo y el falibilismo que parece defender a partir de los años noventa, debería admitir la posibilidad de otras formas de vida o teorías alternativas a la suya; aunque esta posibilidad sigue vetada por su vocación de universalidad y carencia de excepciones, reforzada por el argumento trascendental. Cabe destacar con Lafont que la propuesta de Habermas carece del universalismo y del formalismo que parece promulgar, ya que o bien depende de una tradición o contexto determinado (el suyo propio, no universalizable) o si supera esta dimensión localizada y contextual, sólo la puede postular a través de una argumentación trascendental, que en principio parecía depender sólo de la racionalidad comunicativa humana, pero acaba presentando más contenidos de los que puede argumentar<sup>410</sup>.

En un sentido similar, Mary Hesse aduce que ni siquiera el recurso al argumento trascendental soluciona el dilema que presenta la teoría de Habermas, quien mantiene por un lado una consideración teórica, *a priori* e insostenible, que presenta más contenidos y normas de los que su formalismo hubiera permitido; y por otro lado se aleja de los procesos de comunicación cotidianos donde se vulneran constantemente las

---

<sup>409</sup> Esta crítica está muy bien desarrollada por Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...*, p.160 *passim*

<sup>410</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 163-169 y sobre sobre esta salida trascendental y lingüística, véase p. 253 Profundizaremos en esta crítica en el epígrafe 14.3.2 de este trabajo (p. 383).

pretensiones ideales definidas por Habermas y se da una pluralidad de opiniones y valores muy distintos entre sí, que puede llevar a un momento de relativismo e incompreensión entre diferentes puntos de vista del que no puede hacerse cargo el concepto de verdad ideal que define este autor. Esta autora mantiene que la postulación habermasiana de este concepto trascendental e ideal de verdad, así como los horizontes que plantea su teoría se deben a un momento de decisionismo, que obvia tanto el concepto de verdad científica, como los problemas de comunicación cotidianos<sup>411</sup>.

Sergio Sevilla formula una crítica similar, al sostener que la teoría de Habermas se mueve entre consideraciones trascendentales o reconstructivas y evolutivas, lo que conduce a un dilema de difícil solución y a paradojas inaceptables<sup>412</sup>. Según este autor, cuando tras su giro pragmático, Habermas se sitúa en el momento postmetafísico de la filosofía y abandona su propuesta inicial, que afirmaba partir sólo de la racionalidad humana; pero entonces se compromete con distintas postulaciones ontológicas no argumentadas, que le llevan a defender un modo de vida sobre otros. Para evitar esta posibilidad, debería reconocer que no puede darse ya un “hilo conductor privilegiado para trazar un mapa completo de la estructura de la racionalidad humana, teórica y práctica” y admitir el falibilismo humano, así como la existencia de alternativas a su propuesta teórica. Al no aceptar esta posibilidad, Habermas tiende a mantener un cierto decisionismo (que Sevilla denomina “penoso arbitrio”) y llega a postular supuestos filosóficos, nunca argumentados y distantes de las prácticas sociales cotidianas, olvidando las consecuencias sociales, morales y políticas que tienen todas las teorías<sup>413</sup>.

Tras evaluar distintas versiones de la obra de Habermas, Sevilla concluye su crítica manteniendo que la argumentación trascendental habermasiana resulta incompatible con cualquier proyecto político emancipatorio y situado, ya que se excede en sus consideraciones normativas y señala de antemano el horizonte al que deben tender todos seres humanos. Pero, de nuevo, si prescinde de la pretensión de universalidad, el filósofo alemán no puede responder al desafío relativista, que aduce la imposibilidad de encontrar solución a todas las discriminaciones de la humanidad. Ante esta constatación, Sevilla aduce que Habermas debería replantear, desde su base, su teoría crítica y prescindir del idealismo para iniciar planteamientos situados<sup>414</sup>.

---

<sup>411</sup> Hesse, “Science and Objectivity” p. 115 [Traducción de I. G.]

<sup>412</sup> Sevilla, “La transformación materialista de la filosofía trascendental” p. 160

<sup>413</sup> Sevilla, “La transformación materialista de la filosofía trascendental” p. 160

<sup>414</sup> Sevilla, “La transformación materialista de la filosofía trascendental” p. 174



Ante críticas como las descritas, Habermas sigue esgrimiendo su argumento *tu quoque* e insistiendo en que su teoría explicita las condiciones de posibilidad de todos los procesos de entendimiento, entre las que se incluyen la inteligibilidad y la voluntad de lograr acuerdos. De este modo, los que critican los planteamientos habermasianos sólo pueden pretender hablar con sentido y que sus objeciones sean entendidas, porque ya están cumpliendo las pretensiones de validez definidas en la *Teoría de la acción comunicativa* y porque tratan de alcanzar un momento de consenso o entendimiento<sup>415</sup>.

Cuando el debate entre Habermas y sus críticos empieza a extenderse en estas espirales infinitas, posibilitadas por esta argumentación (y contra-argumentación) trascendental y cuando las críticas y contracríticas comienzan a perder contenido y tornarse metacomunicativas (del estilo: “no puedes comunicar con sentido sin aceptar mi teoría”) o se convierten incluso en argumentaciones *ad hominem* y acusaciones directas (del estilo: “estás equivocado y se debe a tu concepción concreta de la realidad, que universalizas con dogmatismo y etnocentrismo y falta de imaginación”), Habermas cambia de estrategia argumentativa para tratar de “aterrizar” estos debates infinitos y aparentemente sin salida en las prácticas comunicativas cotidianas del mundo de la vida.

Es decir, cuando los argumentos, tanto a favor, como en contra de la teoría de este autor, comienzan a resultar incómodos y los momentos de entendimiento comienzan a peligrar, ya no sólo en un nivel teórico, sino en la vida cotidiana; Habermas va a mantener que en el momento postmetafísico de la filosofía, este tipo de debates, abstractos y metacomunicativos, no resultan tan necesarios, sino que es preciso “volver la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida”, donde “se descubre una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma” y donde las pretensiones de validez se entrelazan en un horizonte mundano concreto (PPM:61).

Según Habermas, en el ámbito lingüístico, compartido y cotidiano del mundo de la vida, la argumentación trascendental, las objeciones de los filósofos o incluso el debate mismo que opone realismo y relativismo<sup>416</sup> no parecen importar demasiado; ya

---

<sup>415</sup> Cabría preguntar si este argumento valdría también para una hipotética situación donde todos sus críticos se pusieran de acuerdo en que el autor se enfrenta a un dilema insuperable, ya que o mantiene una argumentación trascendental, con sus consecuencias universales y normativas; o debe aceptar un cierto relativismo y pragmatismo. Quizás Habermas podría estar de acuerdo, pero seguiría insistiendo en que todos los críticos siguen respetando las pretensiones de validez...

<sup>416</sup> Cabría Léase PPM:45-49 y 54-62, donde Habermas critica respectivamente al realismo científico y al relativismo posmoderno, al considerarlos dos reducciones paralelas del concepto de racionalidad comunicativa que sólo se pueden frenar si se acude al mundo de la vida.

que, más allá de estos debates teóricos, en sus conversaciones cotidianas, los seres humanos parecen entenderse y alcanzar consensos, sin grandes dificultades.

Partiendo del concepto de certeza wittgensteiniano, Habermas sostiene que la filosofía se ha apartado en exceso de los usos cotidianos del lenguaje, donde no todo se puede debatir; al contrario, en las prácticas comunicativas del día a día los hablantes comparten, sin cuestionar, una serie de creencias, costumbres, opiniones y actitudes, que les permiten entenderse. Argumenta de este modo que en la base de los procesos comunicativos cotidianos hay un “suelo duro” (IF §217), que quizás no es obvio, ni incuestionable, pero que por el hecho mismo de no ser discutido, sino aceptado tácitamente, permite y fomenta momentos de entendimiento, que son bastante más estables (y cabría incluso decir más “reales”) que todas las disputas filosóficas descritas en este capítulo.

Este segundo polo de la teoría habermasiana, el mundo de la vida o el límite “realista” al debate filosófico, presenta algunas dificultades y va a ser objeto de distintas críticas, como veremos en el capítulo siguiente.



## 14. SOBRE EL MUNDO DE LA VIDA

“Decir, en el sentido de Moore, que alguien sabe algo, que lo que dice es, incondicionalmente, la verdad, me parece falso. Sólo es la verdad en la medida en que sea un fundamento sólido de sus juegos de lenguaje.

Quiero decir: no es que alguien sepa la verdad en ciertos puntos con seguridad completa. Sino que la completa seguridad sólo se relaciona con su actitud”  
(SC §403 - 404)

### 14.1 Primera aproximación al concepto

Como ya anticipamos en los epígrafes 10.2.1 y 11.1.3 de este trabajo, desde un momento muy temprano de su producción filosófica, Habermas propone el concepto de “mundo de la vida”, como complemento de la racionalidad comunicativa y para responder a las numerosas críticas recibidas que aducen el exceso de idealismo de su propuesta y que hemos explicado en el capítulo anterior<sup>417</sup>. Este equilibrio entre racionalidad comunicativa y mundo de la vida parece conceder realismo a la propuesta habermasiana, ya que cuando el debate se torna abstracto, complejo y se aparta de las conversaciones y preocupaciones cotidianas de los seres humanos, el filósofo alemán hace descender estas discusiones al suelo común del mundo de la vida, entendido como un trasfondo compartido y formador de contextos, que suministra a los hablantes los recursos necesarios para su mutuo entendimiento y elimina ciertas dudas escépticas, acaso innecesarias (PPM:91).

En su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas define el mundo de la vida como aquel “fundamental saber de fondo que tácitamente ha de completar al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticas estandarizadas para que el oyente pueda entender el significado literal” (TAC1:430)<sup>418</sup>. Se trata de un saber implícito, holísticamente estructurado y que no está a la disposición inmediata de los hablantes, esto es, que no puede ser conocido ni dudado (y aquí Habermas sigue la noción de sentido común de Moore y la certeza wittgensteiniana, como veremos *infra*).

---

<sup>417</sup> Aunque son múltiples, algunas de las primeras referencias a el carácter complementario de teoría y mundo de la vida pueden encontrarse en TAC2:260. La respuesta a sus críticos y primera reformulación de este concepto puede leerse en CEP:419.

<sup>418</sup> De nuevo cabe preguntar por qué Habermas sólo tiene en cuenta el significado literal, ¿acaso no hay ironía, dobles sentidos, bromas y contenidos implícitos en los procesos de comunicación cotidiano del mundo de la vida?, ¿Acaso según él sólo nos entendemos si nos ceñimos al significado literal?

Siete años más tarde, en *Pensamiento postmetafísico*, este autor define el mundo de la vida como aquel “saber de fondo intuitivamente disponible, dotado de una certeza prerreflexiva, transmitido culturalmente, del que los participantes en la comunicación extraen sus interpretaciones” y que además no puede ser problematizado, porque si se cuestionara, entraría en contacto con las pretensiones de validez susceptibles de crítica y se transformaría en un saber falible (PPM:95).

Cabe anticipar una de las primeras objeciones que Habermas ha recibido por esta comprensión: si el mundo de la vida no está disponible para los hablantes, ni resulta completamente formulable en proposiciones, ni es definible por la filosofía, ¿cómo es posible que este autor se refiera a este concepto, lo defina y explique?<sup>419</sup>. Como respuesta a esta primera crítica, el filósofo alemán insiste en que él se limita a describir o explicitar esta noción de modo teórico y cabría decir, *a posteriori*; aunque previamente y con independencia de cualquier explicación teórica que puedan dar los filósofos, el mundo de la vida se da en la práctica comunicativa cotidiana de los hablantes, como un saber compartido por todos y que resulta innegable.

Por otro lado, queremos destacar que, como viene siendo habitual, Habermas tiende a modificar sus explicaciones para responder a las distintas críticas recibidas y moderar el tono idealista de sus conceptos. En este caso, su primera explicación del mundo de la vida recibe mucha influencia de la fenomenología y presenta una argumentación cercana a las consideraciones trascendentales, en el sentido de condición necesaria e imprescindible (CEP:495). Más adelante y siguiendo el proceso de destrascendentalización que ya conocemos, intenta eliminar las connotaciones idealistas y trascendentales, para dar una versión pragmática y realista del mundo de la vida, argumentada a partir del concepto de certeza de Wittgenstein. Por último, las consideraciones filosóficas sobre el mundo de la vida son compensadas con reflexiones cercanas a la sociología y este concepto se aplica para realizar un diagnóstico sobre las sociedades modernas<sup>420</sup>. En el apartado siguiente explicaremos estas tres versiones y destacaremos algunas de sus principales dificultades.

---

<sup>419</sup> Encontramos esta crítica en Lafont *La razón como lenguaje* p. 175 y 186, y en Schnädelbach “The Transformation of Critical Theory” p. 17. Profundizaremos en esta crítica en el epígrafe 14.3.1 (páginas 380 y siguientes).

<sup>420</sup> Para la comprensión idealista y fenomenológica, véase “Teoría fenomenológica de la constitución de la sociedad” (CEP: 38-58). Para la pragmática y wittgensteiniana, véase TAC1:428-432; y para la sociológica: TAC2:261-280.

## 14.2 Las tres versiones del mundo de la vida y algunos de sus problemas

En este capítulo explicaremos el concepto habermasiano de mundo de la vida, a través de las distintas influencias que ha recibido este autor. Para ello seguiremos un orden que en principio es cronológico, pero acaba siendo temático, como ha descrito Brunkhorst<sup>421</sup>, quien distingue tres comprensiones distintas del mundo de la vida, que no se dan tanto de forma sucesiva, sino por estratos<sup>422</sup>: la fenomenológica, la pragmática-wittgensteiniana y la relacionada con la teoría de sistemas y el funcionalismo de Parsons, convertida en una teoría social. Cada una de estas tres versiones va a recibir distintas críticas, como veremos en las secciones siguientes.

### Uno: Comprensión fenomenológica

En primer lugar, nos referiremos brevemente a una de las primeras obras de Habermas: las ya mencionadas *Lecciones Gauss* de 1971, donde el filósofo alemán define el mundo de la vida a partir de la obra de Husserl, al mismo tiempo que critica y considera haber superado el contenido idealista y solipsista que aún persisten, como remanentes kantianos en la fenomenología husserliana (CEP:55-57).

Habermas comienza esta lección sosteniendo que Husserl resolvió algunas dificultades de la filosofía kantiana por incluir en su propuesta la experiencia cotidiana y entenderla como el fundamento del sentido compartido de todos los seres humanos en el mundo de la vida, dimensión imprescindible para la existencia humana que había sido obviada por el idealismo trascendental. La noción de experiencia de Husserl se origina, según Habermas, en el carácter vital y orgánico de cada ser humano (entendido como *Leib*, esto es, como cuerpo vivo); así como en la conexión de cada organismo con otros sujetos, tanto con sus deseos, expectativas, intenciones e intervenciones prácticas en el mundo; como con el lenguaje y los sentidos compartidos (CEP:39)<sup>423</sup>. Según la fenomenología, la vinculación de estas dos dimensiones constituye el mundo de la vida de los hablantes; pero, como veremos, esta comprensión sigue presentado un carácter trascendental, en el sentido de condición de posibilidad del conocimiento humano.

---

<sup>421</sup> Brunkhorst "Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt" pp. 11 y ss. [Traducción de I. G.]

<sup>422</sup> Esta explicación puede parecer confusa y presentar lo que podríamos llamar "límites difusos", pero Habermas parte de un concepto fenomenológico para definir el mundo de la vida, luego afirma haber superado esta corriente y propone una interpretación pragmática, cercana al concepto de certeza, y por último da la versión sociológica. Sin embargo, ciertos rasgos de la fenomenología persisten hasta en sus obras más recientes.

<sup>423</sup> En este momento Habermas cita el párrafo §38 de *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl.

Por otro lado, Habermas también aduce que Husserl superó la comprensión cientifista y restringida del conocimiento, propia de la primera *Crítica* kantiana, y la trasladó a la experiencia cotidiana del mundo de la vida; ya que según la propuesta fenomenológica de este autor no era posible conocer la naturaleza si no se partía de antemano del mundo de la vida, que suponía el “fundamento de sentido de la realidad científicamente objetivada” (CEP:40)<sup>424</sup>. Lo que más valora Habermas de la crítica de Husserl a la filosofía trascendental kantiana es que tuvo en cuenta la dimensión compartida y lingüística del mundo de la vida, que permite pensar la intersubjetividad de los hablantes desde un punto de vista teórico y al mismo tiempo se arraiga en la práctica comunicativa cotidiana; consideración teórica realista que Habermas considera un importante antecedente de su *Teoría de la acción comunicativa* (CEP:41).

Sin embargo y pese a partir de ciertas nociones fenomenológicas sobre la experiencia humana, Habermas va a cuestionar algunas tesis de esta corriente por considerar que Husserl no logró aprehender de modo suficiente la intersubjetividad de los hablantes en el mundo de la vida, ya que este teórico partía de un “yo fenomenológico”, cuya subjetividad era el único horizonte posible para acreditar la experiencia humana. En este sentido, Habermas critica que cuando Husserl define su concepto exclusivamente como *Leib*, limita su comprensión del mundo de la vida, por no tener en cuenta las relaciones intersubjetivas de los hablantes y partir sólo de la “peculiar soledad filosófica” del fenomenólogo que realiza la *epojé* (CEP:57). Considera entonces Habermas que esta comprensión solipsista de la subjetividad humana es propia de la filosofía de la conciencia y que excluye las relaciones recíprocas entre seres humanos, sin permitir su mutuo reconocimiento, ni el establecimiento de discursos orientados a la mutua comprensión y a alcanzar consensos que contemplen las circunstancias y opiniones de todos los seres humanos.

Como pasamos a ver, Habermas va a sustituir la comprensión solipsista e idealista que Husserl tenía del mundo de la vida, por la interpretación sociológica de este concepto que lleva a cabo Schütz, así como por la dimensión compartida de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, en un difícil equilibrio entre estas dos corrientes<sup>425</sup>, como pasamos a explicar.

---

<sup>424</sup> Husserl, *La crisis de las ciencias europeas* § 32

<sup>425</sup> Habermas equiparara estas dos corrientes en LCS: 203 y ss., en TAC1:430 - 431 y PPM:95 y ss., como criticaremos a continuación.

## **Dos: Giro pragmático a partir del concepto de certeza de Wittgenstein**

Aunque la recepción de la obra de Wittgenstein por parte de Habermas comienza en *La lógica de las ciencias sociales* (de 1967) y se consolida en los *Complementos y estudios previos de la teoría de la acción comunicativa* (sobre todo en los artículos de los años setenta); en los primeros momentos de su trayectoria, el filósofo alemán se muestra más interesado por las *Investigaciones filosóficas*, especialmente por el proceso de seguimiento de reglas y por el carácter intersubjetivo de los juegos de lenguaje que por contenidos de otras obras de Wittgenstein<sup>426</sup>. El interés habermasiano por las certezas se inicia en los años ochenta, especialmente en la *Teoría de la acción comunicativa*, cuando Habermas recurre a *Sobre la certeza* para dar una versión más pragmática y menos idealizante del concepto de mundo de la vida. Debemos llamar la atención sobre las diferencias entre el concepto wittgensteiniano y su recepción habermasiana, teniendo en cuenta además que tanto en la *Teoría de la acción comunicativa*, como en *Pensamiento postmetafísico* (donde Habermas ya ha llevado a cabo el giro pragmático) persisten rasgos de la comprensión fenomenológica del mundo de la vida. En esta sección, profundizaremos en el análisis del concepto de “mundo de la vida” bajo el punto de vista de sus semejanzas y diferencias con la certeza wittgensteiniana. Este análisis se compone de tres elementos que pasamos a describir: el sentido común, la estructura de las certezas y sus límites.

### **a. Las certezas del sentido común**

Como mencionamos en el apartado dedicado al giro pragmático de Habermas (sección 11.1.3), este filósofo recurre a ciertos elementos de la obra del segundo Wittgenstein, especialmente al concepto de certeza y a la comprensión cotidiana de los juegos de lenguaje para superar las dudas escépticas e idealistas<sup>427</sup> y afirmar el carácter indudable de ciertas aserciones y prácticas compartidas. Siguiendo esta misma línea, en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas trata de definir el concepto de mundo de la vida a partir de las certezas del “sentido común”, empleando una expresión de Moore que luego es adoptada, con ciertas críticas, por Wittgenstein. Para comenzar, daremos las diferentes acepciones de este concepto y su recepción por parte de Habermas.

---

<sup>426</sup> Léase en este sentido: LCS:202-221 y la *Lección Gauss*: “De las teorías de la sociedad en términos de constitución a las planteadas en términos de comunicación (Sellars y Wittgenstein)” (CEP:58 - 76). Describimos este primer interés de Habermas en la obra de Wittgenstein en el epígrafe 6.2.

<sup>427</sup> En este caso, empleamos “idealista” en el sentido kantiano, en su crítica al escepticismo de Berkeley y Descartes; así como en las críticas de Wittgenstein a Moore.



Comenzando por la obra de Moore, cabe destacar que este filósofo define el sentido común, como aquellos casos de “significado popular y ordinario” o “expresión sin ambigüedad, cuyo significado todos entendemos”<sup>428</sup>, como “todos tenemos cuerpo” o “los seres humanos han vivido sobre la Tierra desde hace millones de años”. Según este autor, no conocemos estas certezas directamente o a través de los sentidos, ni siquiera es posible decir cómo las conocemos; ahora bien, constituyen una “verdad palmaria”, sabida por todos<sup>429</sup>, y no existen razones para dudar de ella. Moore admite que este conocimiento no está completamente fundado y sin embargo, no se puede cuestionar o dudar sin que se produzcan contradicciones<sup>430</sup>. Su explicación para refutar las dudas escépticas toma la forma de una prueba (que no deja de recordar al *tu quoque transcendental*) que muestra cómo incluso el filósofo más escéptico y nihilista debe reconocer y admitir estas certezas, ya que sería auto-contradictorio (expresión literal de Moore) que un filósofo (existente y con cuerpo) negara estas proposiciones. Esto es, quien mantenga una duda escéptica sobre la existencia de los cuerpos, o bien se contradice, ya que tiene cuerpo y lo niega; o no se contradice, pero entonces no tiene cuerpo y no hay nadie que mantenga esta postura<sup>431</sup>.

La conclusión que Moore deduce de esta prueba es que todos *conocemos* las certezas, incluso los escépticos que pretenden negarlas<sup>432</sup>; pero su explicación y su prueba han sido bastante criticadas<sup>433</sup>, especialmente por Wittgenstein, quien propone una versión más contingente, no fundamentada, variable y carente de valor epistémico de la certezas. Sin embargo, cuando Habermas define el mundo de la vida no tiene en cuenta las críticas del filósofo vienés al concepto de certeza de Moore<sup>434</sup> y acaba igualando estas dos comprensiones, para proponer una versión del mundo de la vida más próxima a la teoría de Moore que a la de Wittgenstein.

Cabe anticipar que la principal dificultad de la definición habermasiana del mundo de la vida es su semejanza con la comprensión de Moore, quien entendía a las

---

<sup>428</sup> Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos* p. 62

<sup>429</sup> Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos* pp. 59

<sup>430</sup> Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos* p. 70

<sup>431</sup> Para la refutación del escéptico, véase *Defensa del sentido común* pp. 66 y 67. Sobre el carácter auto-contradictorio (“*self-contradictory*” en la versión original) que supone la negación o duda de estas proposiciones, ib. p. 71

<sup>432</sup> Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos* p. 67 [Cursivas de I.G.]

<sup>433</sup> Si se quiere profundizar, léase el artículo de Coliva: “The Paradox of Moore’s Proof of an External World” que parte de la obra de Wittgenstein para cuestionar las tesis de Moore

<sup>434</sup> Aunque las describiremos a continuación las principales críticas de Wittgenstein a Moore pueden leerse en SC § 19-33 y 84-110.

certezas como verdaderas y bien fundamentadas; sin tener en cuenta los matices y críticas que Wittgenstein hizo al concepto mooreano. Es decir, Habermas concede mayor valor de verdad (o de indudabilidad) a las certezas de lo que cabe deducir de la explicación de Wittgenstein. Además, como empezaremos a comentar en este apartado y continuaremos en el siguiente, el filósofo alemán entiende las certezas como completamente fundamentadas, distanciándose de nuevo de la explicación no fundacionalista de Wittgenstein.

A continuación describiremos la comprensión que Habermas da de las certezas en la *Teoría de la acción comunicativa* a partir de su interpretación de la obra de Wittgenstein; para ello, aludiremos a varios aforismos de *Sobre la certeza* y detallaremos cómo los comprende el filósofo alemán. Comenzaremos con el fragmento §205 de *Sobre la certeza*: “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso”<sup>435</sup>.

A partir de esta frase, Habermas sostiene que si las certezas se entienden como el fundamento de los juegos de lenguaje, estas proposiciones carecen de valor de verdad, no pueden ser creídas, falsadas, ni dudadas, porque constituyen la condición de posibilidad del conocimiento, la creencia y la duda; tras afirmar esto, Habermas identifica las certezas con el trasfondo cotidiano y aporofundado del mundo de la vida. Es decir, según el pensador alemán, las certezas constituyen un “saber implícito”, que no puede ser completamente formulado en un número finito de proposiciones, ya que no se encuentra a disposición de los seres humanos, esto es, “no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad” (TAC1:430).

Más adelante en esta misma obra, Habermas también se refiere al “sano sentido común” de las certezas, que queda identificado con todo aquello “dado simplemente por descontado” y “todo lo que experimentamos sin hacernos cuestión hasta nuevo aviso” (TAC2:186). No deja de ser significativo que el filósofo alemán se refiera a la salud en esta cita, ya que de nuevo cabe intuir que, según este autor, cuestionar sus conceptos puede implicar desviación, enfermedad o incluso locura. En este sentido cabe destacar que en la obra de Habermas persisten consideraciones sobre la normalidad (y salud mental) de los sujetos que respetan las pretensiones de validez; y por el contrario (aunque el autor no lo diga de modo explícito) vulnerar estas pautas comunicativas podría implicar una cierta desviación o anormalidad. Estas

---

<sup>435</sup> Cursivas de Wittgenstein.

consideraciones sobre el avance “normal” del desarrollo humano aparecieron en los años ochenta, por influencia de Piaget, Kohlberg e incluso de Freud, como ya problematizamos en el epígrafe 9.2 de este trabajo y siguen presentes en este momento de la teoría de Habermas, con el agravante de que ahora han quedado trasladadas a la “normalidad” del mundo de la vida.

Volviendo a la interpretación que Habermas da de los aforismos de Wittgenstein en la *Teoría de la acción comunicativa*, cabe mencionar la proposición §102 de *Sobre la certeza*, que aquí transcribimos entera, aunque el filósofo alemán sólo dé las dos últimas frases. (A partir de “aunque no pudiera”).

“¿No podría creer que una vez he estado lejos de la Tierra, sin saberlo y quizás en estado de inconsciencia, y que los demás lo saben, pero no me lo dicen? Sin embargo, tal cosa no se ajustaría de ningún modo al resto de mis convicciones, aunque no pudiera describir el sistema de estas convicciones. Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio” (SC §102)

A partir de este aforismo, Habermas define las certezas como incuestionadas y fundamentales (TAC1:430)<sup>436</sup> e insiste en que dudar de ellas supondría un absurdo. En este momento puede resultar aclarador dar un ejemplo de certeza, para contrastar la comprensión que Habermas y Wittgenstein tienen de este concepto. Siguiendo este mismo aforismo §102, cabe entender como certeza el hecho de que los seres humanos anden sobre la Tierra y no se separen del suelo sin notarlo. Según la interpretación rigurosa que Habermas mantiene de las certezas, la frase: “Quizás me alejé de la Tierra anoche y no me acuerdo” supondría un absurdo o sinsentido, es decir, no se trataría de una duda o pregunta que alguien pueda formular y esperar ser entendido por los demás, o no ser tratado como un loco, si seguimos con la consideración sobre la salud mental que mencionamos *supra*.

La comprensión incuestionable e indudable de las certezas que mantiene Habermas sería admisible para Moore, pero no puede deducirse con tanta facilidad de la obra de Wittgenstein, quien insiste en que las certezas no son siempre iguales e invariantes en todos los juegos de lenguaje, de todos los tiempos, sino que pueden cambiar (SC §96 ó §63)<sup>437</sup>. Para el filósofo vienés, la filosofía sirve para encontrar casos

---

<sup>436</sup> Todas las citas de Habermas de esta sección proceden de esta página. En la versión alemana, los adjetivos usados para describir a las certezas son “*fraglosen*” y “*fundamentalen*” (TKH1:451).

<sup>437</sup> Volveremos a esta idea de Wittgenstein más adelante en el apartado c) de esta sección (p. 368).

intermedios y de este modo evitar explicaciones dogmáticas, que se impongan a todos los juegos de lenguaje (IF §122)<sup>438</sup>. De este modo, es posible pensar en el jefe de una tribu que creyera que la Tierra nació con él (SC §92) o en una comunidad que cree que cuando sueñan van a la Luna (SC §106). En estos casos la creencia en que los seres humanos siempre están y han estado sobre la superficie de la Tierra podría dejar de ser una certeza, por lo que la explicación absolutista y sin excepciones de Moore se debilita.

Aunque Wittgenstein reconoce que ciertas dudas o equivocaciones no resultan demasiado comprensibles dentro de un juego de lenguaje y que podrían ser entendidas incluso como momentos de locura (por ejemplo, alguien que desconfiara de todos los cálculos matemáticos, SC §217), no se muestra tan estricto como cuando Habermas se refiere a la salud mental, sino que insiste, en este mismo aforismo §217, en que quizás lo que pensamos que son casos de locura sólo son diferencias de comprensión o distintas reacciones ante unos mismos hechos<sup>439</sup>. Es decir, a diferencia del modelo único de racionalidad que propone Habermas, cuya negación parece conducir de modo incuestionable a casos de desviación o locura; según la obra de Wittgenstein la consideración de indudabilidad de las certezas y la atribución de locura son internas para cada juego de lenguaje y pueden cambiar con el curso del tiempo.

Retornando a nuestro ejemplo y teniendo en cuenta la variabilidad temporal de las certezas, debemos tener en cuenta que Moore pronunció su conferencia sobre el sentido común en 1925 y que los apuntes que componen *Sobre la certeza* datan hasta la muerte de Wittgenstein en 1951; mientras que el ser humano llegó a la Luna en 1969. Cabe argumentar de este modo que quizás para estos dos autores la proposición: “El ser humano no se ha separado nunca de la Tierra” suponía una certeza indudable del sentido común y sin embargo, con el paso del tiempo, el avance de la técnica aeroespacial y la llegada del ser humano a la Luna, esta consideración, que parecía ser indudable para los autores citados, ha sido superada<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> Kuusela desarrolla el contenido de este aforismo y da ejemplos muy aclaradores sobre estos casos de dogmatismo en *The Struggle against Dogmatism* p. 31 y siguientes (referido al concepto de medida y a cómo no puede universalizarse) e ib. p. 112 y siguientes (referido a la obra de Hacker).

<sup>439</sup> Cabe destacar como ha hecho Jiménez Perona a partir de SC §612, que la acusación de locura ha sido históricamente esgrimida para criticar, perseguir e incluso acabar con la vida de los que no estuvieran de acuerdo con las creencias o ideas de quienes detentan el poder. Posibilidad que pasa completamente desapercibida en la comprensión unívoca que Habermas tiene de la locura. Léase su artículo: “Reflections of Language-Games, Madness and Commensurability”.

<sup>440</sup> La siguiente “vuelta de tuerca” de esta argumentación sería traer a colación todos los argumentos que hoy en día sostienen que Armstrong no llegó a la Luna sino que fue un montaje de Kubrick...

Encontramos aquí otra objeción al carácter inmodificable de las certezas que propone Habermas; y sin embargo, la comprensión variable de los juegos de lenguaje no conduce a Wittgenstein a una postura relativista<sup>441</sup>, como puede leerse en esta cita:

«“¿No hay ninguna verdad objetiva?, ¿no es algo cierto, o algo falso, que nadie ha estado en la Luna?”. Si pensamos en nuestro sistema, es cierto que ningún hombre haya estado en la Luna. No se trata sólo de que no nos hayan contado nada por el estilo personas razonables, sino de que todo nuestro sistema de la física nos impide creerlo. De hecho, tal cosa exige que respondamos a las cuestiones: “¿cómo se ha sustraído a la fuerza de la gravedad?”, “¿cómo ha podido vivir fuera de la atmósfera?” y mil más que no serían contestadas. Pero, si en lugar de todas esas respuestas se nos contestara: “No sabemos *de qué modo* se llega a la Luna, pero los que llegan saben inmediatamente que están allí; y no es posible explicarlo”. Nos sentiríamos alejados intelectualmente de quien dijera tal cosa» (SC §108).

A partir de este aforismo, cabe sostener que para Wittgenstein el hecho de que nadie se hubiera separado de la Tierra para ir a la Luna constituye una certeza o incluso una “verdad objetiva” dentro del sistema de creencias de su época. No obstante, es posible imaginar, como el autor hace, que alguien sostuviera lo contrario y si bien sería complicado entender a esta persona (estaríamos “intelectualmente alejados” de ella), no cabría criticar su postura por ser un absurdo o una locura, como Habermas pretende, sino porque deja muchas preguntas sin respuesta (SC §117).

Tras describir esta primera discrepancia entre la comprensión de Wittgenstein y Habermas de las certezas, cabe destacar que el filósofo alemán continúa su explicación, citando el aforismo §103 de *Sobre la certeza*, para sostener que es posible conocer las certezas con convicción y de nuevo, que no resulta posible dudar de ellas:

“Y si dijera ahora: ‘Tengo la firme convicción de que etc.’, ello querría decir, también en este caso, que no he llegado a la convicción conscientemente, por medio de un proceso de pensamiento determinado sino que ésta se encuentra tan arraigada [*verankert*] en todas mis *preguntas y respuestas* que no puedo tocarla”<sup>442</sup>.

---

<sup>441</sup> El artículo de Coliva: “Was Wittgenstein an Epistemic Relativist?” presenta una argumentación muy clara de por qué el antifundacionalismo de Wittgenstein no conduce a relativismo.

<sup>442</sup> Tanto en esta cita como en la anterior, las cursivas son de Wittgenstein. “También en este caso” se refiere al aforismo §102, ya citado. Aunque en la versión castellana “*verankert*” se traduzca por “arraigada”, consideramos que podría traducirse mejor por “anclada”, que presenta menos connotaciones fundacionalistas.

En su interpretación de este aforismo, Habermas no tiene en cuenta que la acotación que hace Wittgenstein ('tengo la firme convicción') no implica que el filósofo austriaco estuviera convencido de ello; se trata de una de las voces o distintos sujetos que caracterizan la argumentación dialógica de este autor<sup>443</sup>, atribuible a Moore, quien sí estaba convencido de conocer las certezas e incluso de poder demostrarlas. Este aforismo resulta aclarador para criticar la convicción de Habermas de que las certezas son fijas e indudables. Es decir, Wittgenstein objeta la seguridad con la que Moore afirmaba no poder equivocarse en su conocimiento de las certezas, ya que para aducir que sabemos algo con certeza es necesario poseer pruebas, razones adecuadas o experiencia para justificarnos (es decir, ¿cómo convencer a alguien de que nunca he estado en la Luna?) y Moore carece de esta posibilidad (SC §91).

Además, según Wittgenstein las certezas no se rigen por las mismas condiciones epistémicas que el conocimiento: el hecho de que sea complicado dudar de las certezas no se debe a que conozcamos su verdad o quepa dar razones últimas de esta convicción (como Moore pretende hacer con sus pruebas y Habermas parece asumir), sino a que no tenemos motivos para dudar de ellas (SC §4, §92) y no entenderíamos muy bien a quien, dentro de nuestro juego de lenguaje, sostuviera esta duda (SC §32, §108). Las certezas no son un saber implícito que pueda ser explicitado y razonado, sino que se trata de una actitud o práctica compartida por distintos hablantes. Por ejemplo, según Wittgenstein, si alguien está usando una mesa, es difícil que dude de la existencia de ese objeto (SC §75) o resultaría un tanto siniestro (*umheimlich*) que alguien se preguntara si los niños que están jugando a su alrededor son reales (IF §420.).

Además, para el filósofo vienés sería posible dejar dudar al escéptico, si sus palabras y argumentos a favor de la duda no interfieren con su actitud cotidiana, cuando interactúa con el mundo y los demás hablantes (SC §120). Cabe sostener que, más allá de las dudas teóricas, separadas de la práctica cotidiana, según Wittgenstein, la certeza está vinculada con las prácticas y hábitos compartidos por los hablantes de cada juego de lenguaje: nos parecería "ocioso" (SC §117) o extraño, que en una cena familiar alguien dudara de repente sobre la tarde anterior si había viajado a la Luna. Las certezas se relacionan también con una dimensión espacio-temporal compartida, que aunque sea convencional y variable, da sentido a los grupos humanos. Esto es, preguntar

---

<sup>443</sup> Sobre estas voces véase Pichler: *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*, así como el texto de José María Ariso: "Voces y estilos en las investigaciones filosóficas de Wittgenstein. Una aplicación práctica de la noción dascaliana de "controversia".

constantemente la dirección de la casa donde hemos vivido siempre (SC §70) o realizar quince veces una multiplicación para asegurar que el resultado es correcto (SC §77) tampoco serían dudas con sentido para nosotros. Pero estas dudas y estas certezas no se dan siempre igual, en todos los juegos de lenguaje, sino que pueden cambiar, tanto con el paso del tiempo, como con el cambio de circunstancias<sup>444</sup>.

Para concluir, podemos destacar que para Wittgenstein las certezas son aquellas proposiciones que dan sentido a cada juego de lenguaje y están “tan arraigadas en nuestras preguntas y respuestas que no las podemos tocar” (SC §103) o que “permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación” (SC §88) y suponen el trasfondo que viene dado y nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, pero sin que podamos estar convencidos de la verdad de este trasfondo (SC §94).

En oposición de esta comprensión práctica y carente de fundamentos de las certezas, Habermas mantiene que Wittgenstein caracteriza a estas proposiciones como el “dogmatismo de las suposiciones de fondo cotidianas”<sup>445</sup> (TAC1:431) y equipara este concepto ya no sólo con las certezas de Moore, sino con la comprensión fenomenológica que Schütz da del mundo de la vida<sup>446</sup>, como autoevidencia, trasfondo prerreflexivo y como un “saber profundamente arraigado, implícito, del que no sabemos nada porque nos es absolutamente aproblemático”<sup>447</sup> (TAC1:431). Por lo tanto, aunque Habermas haya partido del aforismo §205 de *Sobre la certeza* (“el fundamento no es verdadero o falso”) acaba concediendo a estas proposiciones un carácter que supera la verdad y se convierte en la indudabilidad de una creencia fija e inmodificable. Esta interpretación se sigue difícilmente de la obra de Wittgenstein y se asemeja más a la comprensión cognoscible, invariante e indudable de las certezas que tenía Moore y a la fenomenología de Husserl, como seguiremos comprobando.

---

<sup>444</sup> Puede ser interesante recordar que en *Escepticismo y naturalismo* Strawson equipara las obras de Hume y Wittgenstein, por suponer dos respuestas naturalistas y prácticas a la duda escéptica, sin que se den argumentaciones racionales, pero sin que quepa argumentar más, ya que no es posible dudar de todo y el límite a la duda está en esta dimensión práctica y compartida, que es natural, para Hume y vital y aprendida para Wittgenstein. Recuperaremos esta comprensión naturalista y social de Wittgenstein en el capítulo decimoquinto de la tesis.

<sup>445</sup> En la versión original dice: “*Dogmatismus der alltäglichen Hintergrundannahmen*” y se aprecia con mayor claridad la comprensión bien fundamentada, fija e incuestionable que Habermas mantiene de las certezas (TKH1:451).

<sup>446</sup> Para el concepto de mundo de la vida de Schütz puede leerse su publicación con Luckmann: *Las estructuras del mundo de la vida*, donde la explicación sociológica y la fenomenológica se vinculan.

<sup>447</sup> De nuevo cabe destacar las diferencias entre la comprensión de Wittgenstein de la certeza como *arraigada* (“*ankert*” SC §103, aunque preferíamos traducir este término por “anclada”, como puede leerse en la nota 442) y la comprensión de Habermas que las describe como “profundamente arraigadas” [“*ein tiefverankerten, impliziten Wissen*”] (TKH1:451).

## **b. Cosmovisión y holismo.**

### **Las certezas como estructura (o incluso como fundamento)**

En segundo lugar, Habermas define las certezas como aquel saber “holísticamente estructurado cuyos elementos se remiten unos a otros” y como “saber cosmovisivo operante en la vida cotidiana” (TAC1:430 y 431). Aunque ya sabemos que Wittgenstein no consideraba las certezas como objeto de conocimiento, sí que mantiene esta comprensión estructural, holística o cosmovisiva. Por ejemplo, sostuvo que las certezas no son axiomas aislados, sino que constituyen sistemas de proposiciones, que no resultan evidentes cuando se dan por separado, sino que las aceptamos porque sus “consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente” (SC §141- 142), formando una estructura convincente que denomina “nido”<sup>448</sup> (SC §225).

Según Wittgenstein, las certezas se entrelazan y sostienen mutuamente para formar un sistema o cosmovisión concreta, que da sentido y coherencia a cada juego de lenguaje. En este sentido, y aunque no sean términos completamente sinónimos<sup>449</sup>, el filósofo austriaco describe esta estructura como una “imagen del mundo” (SC §94), “*Weltanschauung*” (SC §167), o como “el andamiaje de todas nuestras consideraciones” (SC §211). Siguiendo esta comprensión cosmovisiva, holística y estructural, Habermas parte de distintas metáforas de Wittgenstein para aducir que las certezas se vinculan entre sí, creando estructuras que dan coherencia a cada modo de vida, como por ejemplo el ya citado aforismo §102, que concluye con la aseveración: “Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio” (*Gebäude*).

Como empezamos a destacar en la sección anterior, el filósofo alemán entiende esta estructura de modo más fundamental e incuestionable que Wittgenstein. Según Habermas, el sistema o el edificio (el juego de lenguaje) parece estar construido sobre cimientos inalterables, muy estables y bien firmes (las certezas del mundo de la vida) que posibilitan el entendimiento cotidiano. Este autor llega a definir a las certezas como como un “fundamental saber de fondo” (TAC1:430) y más adelante, en *Pensamiento postmetafísico*, como aquella dimensión inamovible, “fondo y suelo que opone un dique al flujo de contingencias de la vida” (PPM:96). Ahora bien, en este momento el pensador alemán vuelve a distanciarse del concepto de certeza que tenía Wittgenstein. Para

---

<sup>448</sup> El término usado por Wittgenstein para describir esta estructura es “*Nest*” (nido). Hay un error en la traducción castellana, donde se confunde esta palabra con “*Netz*” y se traduce como “red”.

<sup>449</sup> Sobre las diferencias de estos conceptos, puede leerse el artículo de Wagner: “Historia y racionalidad. Filosofía de la historia ante los retos del pluralismo y del relativismo cultural”.



aclarar esta distancia, cabe citar otro aforismo: “He llegado al fondo [*Boden*] de mis convicciones. Y casi podría decirse que este fundamento se encuentra sostenido por el resto del edificio” (SC §248).

El pasaje citado resulta muy interesante porque Wittgenstein sostiene con claridad que aunque las certezas puedan ser entendidas como fondo o suelo, en realidad no sostienen nada sino que son sostenidas por lo demás. Como también puede leerse en el aforismo §152, las certezas son como un eje, “que no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno a él”. Aunque Habermas no mencione estos dos aforismos, sí cita otro, que presenta una idea similar a la que estamos contemplando (las certezas no sostienen nada, sino son sostenidas) para proponer una interpretación fundamentada de la certeza, muy distinta a la comprensión de Wittgenstein. El aforismo es el siguiente:

“El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras que otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque sea intrínsecamente obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que lo rodea” (SC §144)

Habermas no tiene en cuenta que en este aforismo Wittgenstein afirma que los elementos que se mantienen firmes (las certezas) no son intrínsecamente obvios, ni convincentes; y además que no se trata de un suelo sólido (como si todas las demás proposiciones descansaran sobre él, SC §153), sino que más bien son un eje o una estructura móvil y variable, que está sostenida por todo lo que está a su alrededor, como ya hemos mencionado<sup>450</sup>. En oposición a esta comprensión de las certezas como una estructura sólida (y cabría decir, bien cimentada) donde se asientan los juegos de lenguaje, podemos destacar, siguiendo a Strawson, que Wittgenstein en su segunda etapa no propuso una concepción tradicional del conocimiento, en el sentido empirista y bien fundamentado, es decir, el que entiende las certezas como razones básicas, originadas en la experiencia sensible o en hechos evidentes e innegables y que por ello garantizan el conocimiento. Para este filósofo inglés, resulta más adecuado entender las

---

<sup>450</sup> Para leer más sobre el carácter flexible de esta estructura, además de una crítica a la comprensión estática y bien fundamentada de las certezas puede consultarse el artículo de Franken: “The Concept of Objective Certainty and the Conception of Dynamic Knowledge”

certezas como una estructura móvil y flexible o como un andamiaje<sup>451</sup> (SC §211). Cabe recordar además, para apoyar esta explicación de Strawson, que Wittgenstein compara la estructura de las certezas con un nido (SC §225) o con una madeja, cuya robustez “no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras” (IF §67). Es decir, Wittgenstein entiende este concepto de modo más organicista y contingente que Habermas; como sabemos, según el filósofo vienés, las certezas se establecen como una red o urdimbre y no resultan del todo discernibles de las proposiciones empíricas cotidianas, sino que se relacionan mutuamente y esta relación (certeza y proposición empírica) cambia pausada y progresivamente, según el momento y el juego de lenguaje<sup>452</sup>. Para describir la modificación temporal de estas estructuras puede resultar de interés aludir a otra metáfora de Wittgenstein, quien describe las certezas como aquellas proposiciones que se “solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen”; pero esta relación cambia con el tiempo, “de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican” (SC §96).

Esta posibilidad de cambio se debe a que las certezas se relacionan con la actividad humana, es decir, para el segundo Wittgenstein, a diferencia del concepto tradicional de conocimiento, no todo puede estar justificado o contrastado empíricamente, ya que no existe un sustrato objetivo y externo que valide todas nuestras creencias, en todos los casos y momentos (como aducían los miembros del Círculo de Viena y Habermas mantiene, a su manera<sup>453</sup>); sino que al contrario, en el límite de nuestras comprobaciones no subyace una “proposición sin fundamentos, sino una manera de actuar sin fundamentos” (SC §110). También sostiene que el límite de la fundamentación no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata (como sucede con el carácter de autoevidencia firme que Habermas atribuye a las certezas) sino que “es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del

---

<sup>451</sup> Strawson, *Escepticismo y naturalismo* pp. 58 - 59

<sup>452</sup> Puede consultarse, para profundizar en la comprensión de estas metáforas, el artículo de González Castán “The Nest Structure of our Belief System and its Consequences”.

<sup>453</sup> Que Habermas mantenga una concepción verificacionista y científica del concepto de verdad es bastante discutible, él seguirá sosteniendo que su concepto de racionalidad comunicativa es más amplio que el verdad científica, propia de la racionalidad instrumental (TAC1:136-138). Sin embargo, muchos de sus críticos, como Hesse y McCarthy en *Habermas. Critical Debates*, argumentan que este autor mantiene un concepto clásico y empirista de verdad. En un sentido similar, Jiménez Redondo sostiene que Habermas le debe mucho al concepto de significado referencial, pero no puede encontrar los referentes que corroboren su teoría (como por ejemplo la situación ideal de habla), y por ello los postula (*Metafísica y política en la obra de J. Habermas* p. 187).

lenguaje" (SC §204). Por último, no podemos dejar de recordar, el conocido aforismo §559 de *Sobre la certeza*, donde se sostiene que el juego de lenguaje es imprevisible. "No está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí –como nuestra vida".

Para acabar, cabe destacar que si algo queda en la obra de Habermas de la comprensión que Wittgenstein tenía de las certezas es este carácter vital y compartido<sup>454</sup>. Ambos estarían de acuerdo en sostener que los humanos son seres vivos que se comunican entre sí (bien en los juegos de lenguaje, bien en el mundo de la vida) y para ello comparten las certezas o el sentido común. Pero como hemos visto, según Wittgenstein las certezas no están totalmente fundamentadas, ni son invariantes, ya que se relacionan con una dimensión práctica, compartida y cambiante, debida al carácter plural e irreductible de los juegos de lenguaje y a la imprevisibilidad de la existencia humana. Por el contrario, para Habermas, las certezas son un sustrato previo y bien fundamentado, que supone la condición de posibilidad innegable de la comprensión mutua, con una consideración de necesidad e inmutabilidad, que recuerda más a la interpretación trascendental de la obra de Wittgenstein que hizo Apel, que a la concepción pragmática y plural de los juegos de lenguaje que hemos descrito.

### **c. Límites porosos, difusos y cambiantes. El factor temporal de las certezas y sus consecuencias para la política**

En último lugar, vamos a dar un salto en la trayectoria de Habermas para analizar otra de sus interpretaciones de la obra de Wittgenstein que le lleva a equiparar las certezas con su concepto de mundo de la vida. Se trata de *Pensamiento postmetafísico*, de 1988, donde este autor sostiene que ha logrado destrascendentalizar su concepto de racionalidad comunicativa, para "aposentar" (*sic*) las pretensiones de validez en el mundo de la vida, donde se dan los presupuestos, "pragmáticos e inevitables" de los actos de habla (PPM:91). Define entonces el mundo de la vida como "el todo poroso de familiaridades que nos resultan prerreflexivamente presentes y que retroceden ante los intentos de intervención reflexiva". Este todo está formado por "los horizontes de nuestras biografías y de las formas de vida, en los que nos encontramos ya en cada

---

<sup>454</sup> Algunos intérpretes de Wittgenstein, como Cavell y Pole (citados en la nota 166) han entendido el carácter compartido de las certezas como la condición de posibilidad del conocimiento humano, en el sentido trascendental del término. Esta interpretación se asemejaría a la comprensión trascendental de la obra del segundo Wittgenstein que defienden Apel y Habermas. Sin embargo, como veremos en la coda y por ejemplo han criticado Hacker y Pleasants, esta interpretación se aleja mucho de lo que mantuvo el filósofo vienes en su segunda etapa.

caso" (PPM:27). Es decir, partiendo de un punto de vista subjetivo, cercano a la fenomenología y a la filosofía del sujeto (como criticaremos en 14.3.1), Habermas identifica a las certezas con un ámbito de seguridad compartida por varios sujetos: "En mi corporalidad vivida (*Leib*) y como corporalidad vivida (*Leib*) me encuentro ya siempre en un mundo intersubjetivamente compartido, en el que los mundos de la vida colectivamente habitados se entrecruzan [y] solapan" (PPM:96).

Estas consideraciones sobre el carácter poroso, compartido y solapado de los distintos mundos de la vida también se dan en la obra tardía de Wittgenstein, quien define los juegos de lenguaje, como "una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan" (IF §66). Según este autor, no existe una frontera bien delimitada entre proposiciones y certezas (SC §51, §238 o §454), sino que la indefinición es propia de los juegos de lenguaje (SC §319-320). Sostiene asimismo que los conceptos no tienen límites rígidos y bien definidos, sino que son borrosos y cambiantes; pero este hecho implica un defecto de nuestra comprensión, sino lo que los humanos necesitamos para comprender es esa porosidad (IF §68-71)<sup>455</sup>.

La comprensión de la relación entre conocimiento y certezas como un límite existente, pero difuso, cambiante e imposible de fijar (el margen del río, que es "en parte roca, que no está sometida a ninguna alteración [...] y en parte arena, que la corriente de agua arrastra y deposita en puntos diversos", SC §99); se convierte en la obra de Habermas en una imagen estática y bien delimitada. Por ejemplo, este autor llega a sostener que el mundo de la vida forma una totalidad con límites indeterminados, porosos; y a continuación que estos "no son límites trascendibles sino más bien límites que retroceden", ante los humanos intentos de referirse a ellos (PPM:95).

Expresiones ambiguas como la que acabamos de citar pueden deberse al difícil equilibrio que Habermas establece para superar el concepto de mundo como límite (que aparece tanto en la *Crítica de la razón pura*, como en el *Tractatus* y mencionamos en la sección 5.2), al mismo tiempo que trata de evitar una comprensión débil o contingente de estos límites, que facilitaría la duda escéptica acerca de sus conceptos teóricos, así como de la comprensión cotidiana en el mundo de la vida. Es decir, Habermas insiste en que el mundo de la vida no puede identificarse con una concepción ontológica, universal e independiente de todos los sujetos y todas las épocas; pero esto no conlleva

---

<sup>455</sup> Esta comprensión flexible e indefinida de los límites del lenguaje no lleva a Wittgenstein a mantener una postura relativista, como ya se ha explicado en el apartado a) de esta sección y como seguiremos destacando tanto en el capítulo decimoquinto (apartado 15.3.2) y en la coda.

ninguna postura relativista. Para argumentar esto, el filósofo alemán se acerca a la obra del segundo Wittgenstein y mantiene que distintos mundos de la vida tienen límites concretos, situados y cambiantes, correspondientes a distintos juegos de lenguaje. Según Habermas estos límites pueden variar, pero mientras se mantengan incuestionados permiten que se alcancen entendimientos y se fomenta el buen funcionamiento de las sociedades, sin necesidad de acudir a profundas explicaciones teóricas, como explicamos al final del capítulo decimotercero.

Esta comprensión intersubjetiva y social del mundo de la vida constituye otra forma de superar el solipsismo de la filosofía de la conciencia, como ya describimos en sus críticas a la ética de Apel y a la fenomenología husserliana (véanse los epígrafes 6.4 y la primera sección de 14.2, respectivamente). En este sentido, el filósofo alemán aduce que el mundo de la vida no puede equivaler a la experiencia vivencial (cabría decir, fenomenológica) de cada sujeto; sino que estos límites establecen el marco compartido que posibilita los distintos momentos de entendimiento humano, por lo que no se pueden dudar o surgen muchos problemas si se cuestionan, como comprobamos en las críticas de Habermas a los escépticos (CCM:109 o páginas 219 y siguientes).

Para proponer el carácter incuestionable del mundo de la vida, Habermas parte de la comprensión estricta y bien fundamentada de las certezas que ya conocemos, y las define como unos límites totalizadores, compartidos por distintos hablantes, irrebasables para cada juego de lenguaje, pero contextuales y cambiantes. De este modo, según este filósofo alemán, las certezas articulan los juegos de lenguaje o modos de vida de los hablantes, que en este momento se entienden como unas “coordenadas encarnadas o materializadas del mundo”, que el autor ejemplifica aludiendo a comunidades, regiones y estados, a la sociedad mundial (*sic*) o incluso a distintas etapas históricas (“secuencia de generaciones, épocas, edades del mundo, biografías individuadas ante Dios”, de nuevo, cita literal, PPM:96).

Como ya se ha criticado, la comprensión totalizante y bien delimitada del mundo de la vida que mantiene Habermas (ahora identificada con distintas etapas históricas, e incluso con la “sociedad mundial”) se aproxima más a la comprensión del mundo que tenía el primer Wittgenstein que el segundo. Cabe contrastar las múltiples definiciones del mundo que encontramos en el *Tractatus*<sup>456</sup>, con su explicación de los

---

<sup>456</sup> Véase por ejemplo TLP §1: “El mundo es lo que es el caso”, §2.04: “La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo” y §2.063: “La total realidad es el mundo”.

juegos de lenguaje en su segunda etapa<sup>457</sup>, que son comparados con realidades distintas, superpuestas y cambiantes, como “una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes” (IF §18).

En el momento en que este autor insiste en la imposibilidad de trascender los límites del mundo de la vida y los identifica con los márgenes incuestionables e invariantes que dan sentido a cada grupo humano (o incluso con la sociedad mundial), cabe destacar la distancia que se establece entre esta interpretación y la obra del segundo Wittgenstein. Podemos aducir que Habermas mantiene una comprensión idealista y ontológica del concepto de juego de lenguaje, más cercana al *Tractatus* que a las *Investigaciones* y muy similar a la que Apel propuso en su *Transformación de la filosofía* y ya criticamos en la segunda parte de la tesis.

Además y para cerrar esta sección crítica, cabe destacar que la falta de atención que Habermas concede a la dimensión temporal y cambiante de las certezas resulta problemática porque parece eliminar cualquier posibilidad de cambio en los juegos de lenguaje. Encontramos aquí otra diferencia entre la comprensión de las certezas de Wittgenstein y de Habermas, que lleva a este último a mantener una comprensión inmovilista del mundo de la vida, con consecuencias conservadoras. Para argumentar esto, cabe recordar el aforismo §63 de *Sobre la certeza*, donde Wittgenstein sostiene que “si imaginamos los hechos distintos de como son, ciertos juegos de lenguaje pierden su importancia, mientras que otros se convierten en importantes. Así se transforma, poco a poco, el uso de los términos de un lenguaje”.

Numerosos filósofos, como Rorty, Medina u O'Connor, han partido de estas palabras de Wittgenstein, para insistir en que este autor concedía bastante importancia a la imaginación humana, como una facultad para cambiar los juegos de lenguaje<sup>458</sup>. A partir de aquí, estos autores proponen la posibilidad de cambios en las sociedades humanas, aunque debemos tener en cuenta que el filósofo vienés nunca se pronunció en estos temas y que también existen interpretaciones conservadoras de estos mismos aforismos, como las de Gellner y Nyíri<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Las críticas del segundo Wittgenstein a su primera comprensión de la idea de mundo, propia del *Tractatus*, pueden leerse en IF §96-98.

<sup>458</sup> Describiremos estas críticas en los epígrafes 14.3.3 y 15.3 de este trabajo.

<sup>459</sup> Esta interpretación de Gellner puede leerse en *Palabras y cosas* y en *Lenguaje y soledad*. La de Nyíri está en su artículo: “Wittgenstein’s Later Work in Relation to Conservatism”, nos referiremos a esta posible interpretación de la obra de Wittgenstein en la coda de la tesis (p. 423)

La comprensión de las certezas de Habermas se acerca al enfoque conservador, ya que este autor apenas ha piensa la posibilidad de cambiar o alterar los juegos de lenguaje y obvia el posible quietismo o conformismo que esta interpretación acaba favoreciendo. En este sentido, cabe destacar que en la *Teoría de la acción comunicativa* sostiene que “la forma en que el mundo de la vida nos es aproblemático ha de entenderse de un modo radical: como mundo de la vida no puede tornarse problemático en absoluto, lo más que puede es *venirse abajo*” <sup>460</sup> (TAC2:186). Más adelante en *Pensamiento postmetafísico* afirma que las certezas constituyen un sustrato inamovible e invariante, “hasta que un *shock* las derrumba” (PPM:95).

Al entender los cambios como difíciles, externos y posiblemente traumáticos, Habermas está proponiendo una concepción quietista y conformista del mundo de la vida, que elimina la posibilidad de pensar en la agencia humana y no tiene en cuenta que en ciertos contextos, el mundo de la vida puede resultar opresivo o discriminatorio, como criticará Fraser, en el caso del feminismo, y describiremos en el capítulo decimoquinto. Debemos tener en cuenta que la restricción de los temas que se pueden debatir en el mundo de la vida supone un límite (o incluso una contradicción interna) de la teoría de Habermas, propia del decisionismo de este autor, que ya criticamos en el capítulo decimotercero de la tesis, siguiendo la propuesta de Benhabib.

Esta crítica ha sido desarrollada por Tully, quien destaca cómo según la *Teoría de la acción comunicativa*, la garantía para saber si un consenso era pleno era haber tenido en cuenta todos los argumentos y todos los puntos de vista de todos los sujetos involucrados; pero en realidad, el carácter indiscutible, fijo y aproblemático de las certezas del mundo de la vida supone un bloqueo a estos posibles consensos<sup>461</sup>, ya que según esta interpretación de Habermas, ciertas creencias no pueden ser cuestionadas y llega un momento donde no se puede discutir, ni pedir más razones, sino que se debe aceptar “el suelo duro”, postulado por este autor, con todas las consecuencias inmovilistas y opresoras ya descritas. De este modo, podemos volver a observar que según este filósofo alemán todo puede ser debatible y razonado, excepto las pretensiones de validez de su teoría y las bases del mundo de la vida, pero Habermas nunca da razones de este veto<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> Cursivas del autor

<sup>461</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 177- 178 [Traducción de I. G.] Recuperaremos esta crítica en el capítulo decimoquinto de la tesis.

<sup>462</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 188 [Traducción de I. G.]

Encontramos una crítica similar en la obra de Nigel Pleasants, quien pone en duda el potencial crítico y emancipatorio de la propuesta de Habermas, ya que si el mundo de la vida se entiende como estable y aproblemático, no parece resultar necesario esforzarse para criticar o mejorarlo. Es más, si se trata de un sustrato inamovible y tan bien fundamentado como este filósofo aduce, cualquier intento de modificación, para intentar lograr una sociedad mejor o más inclusiva, sería vano y todo seguiría siempre igual. Para este filósofo inglés, la comprensión estática y fundamentada del mundo de la vida impide pensar en un momento de rebeldía o emancipación, donde se pudiera alterar o revolucionar las sociedades humanas para que más sujetos pudieran ser reconocidos y escuchados. Según este crítico, el horizonte ideal de consenso e igualdad propuesto por Habermas se bloquea y disuelve en la normalidad y el carácter estático del mundo de la vida. La comprensión pacificadora y aproblemática de este concepto que propone Habermas y que hemos explicado en este apartado, resulta entonces, para Pleasants, “más adecuada para la complacencia autosatisfecha, que para la acción crítica y reflexiva” <sup>463</sup>.

Entonces, aunque el filósofo alemán afirme partir de las certezas de Wittgenstein y trate de definir una propuesta política igualitarista y emancipadora, dirigida a promover consensos universales; en realidad, cabe destacar cómo la comprensión inmovilista y bien fundamentada de las certezas que tiene Habermas se asemeja más al concepto fenomenológico de Husserl y al idealista trascendental de Apel; que a la consideración pragmática, vital, compartida y fluida que encontramos en la obra del segundo Wittgenstein. Esta comprensión inmovilista de las certezas tiene consecuencias que superan el ámbito filosófico y pueden afectar a la convivencia humana, ya que el filósofo alemán propone un modelo de quietismo y conformismo político, donde los procesos de entendimiento parecen resultar incompatibles con la protesta o el cambio social. Y cuando en la segunda parte de la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas identifica el mundo de la vida con una forma de convivencia y de comunicación concretas, las dificultades aumentan, al mismo tiempo que desaparece la influencia de Wittgenstein, como veremos a continuación, en relación con la tercera y última comprensión del mundo de la vida.

---

<sup>463</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 162. [Traducción de I. G.] (En la versión original dice: “More likely to engender self-satisfied complacency than critical-reflective action”)



### **Tres: Comprensión sociológica y sistémica. El mundo de la vida como articulador de la sociedad**

#### **a. Diagnóstico de las patologías de la modernidad:**

##### **la colonización del mundo de la vida**

En el segundo volumen de su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas amplía el significado del mundo de la vida, para incorporar este concepto a su teoría social y su diagnóstico crítico sobre la modernidad. Ahora bien, esta ampliación no supone, mantiene el autor, una modificación de este concepto, sino un cambio de perspectiva: el mundo de la vida puede ser comprendido desde dos puntos de vista distintos (si bien, según Habermas, complementarios). Si se parte del contexto cotidiano e intersubjetivo de los hablantes, el mundo de la vida supone el “horizonte contextualizador” donde éstos se entienden entre sí sobre algo. Pero si se parte del punto de vista objetivo (cabría decir, de tercera persona) del teórico del discurso, el mundo de la vida es un concepto teórico, complementario al de racionalidad comunicativa, que permite la conexión entre teoría de la acción comunicativa y teoría social. Sostiene entonces Habermas que la acción comunicativa surge de los contextos cotidianos y comprensivos (“implícitamente sabidos”) del mundo de la vida, el cual se convierte en un principio de cohesión de las distintas formas de vida y en la base para alcanzar entendimientos mutuos (TAC1:431-432).

Según Habermas este proceso de integración se encuentra amenazado por el avance de lo que llama “sistema”, siguiendo la teoría social de Luhmann y el funcionalismo Parsons (y alejándose con creces de la obra de Wittgenstein). Para realizar este diagnóstico sobre las sociedades modernas, Habermas sigue la teoría de la evolución social de Durkheim y se deja llevar por un cierto carácter nostálgico e idealizador del pasado (y de ciertas culturas no occidentales) para identificar el mundo de la vida con una forma de convivencia y de solidaridad concretas, que él denomina “tradicional”. Según Habermas, esta forma de vida se encuentra amenazada por el avance de la modernidad, cuando los vínculos tradicionales y los afectos, propios del mundo de la vida, se debilitan, al mismo tiempo que las sociedades se escinden, burocratizan y monetarizan (TAC2:190 *passim*). Para evitar este riesgo, el filósofo alemán recomienda fomentar las formas de comunicación y convivencia propias del mundo de la vida de las sociedades tradicionales, como pasamos a describir.

En un primer momento de su diagnóstico, Habermas mantiene la doble influencia wittgensteiniana y fenomenológica que ya hemos descrito y define el mundo de la vida como aquel saber de fondo, transmitido culturalmente, propio de una tradición común donde se da la comprensión mutua de los hablantes, sin problemas, ni interferencias externas (TAC2:191). Es decir, Habermas identifica la comprensión wittgensteiniana de los juegos de lenguaje como formas de vida con el saber compartido y la racionalidad común no cuestionada, propios de cada tradición cultural que da coherencia interna y sentido a esta forma de vida. Y destaca cómo esta comprensión mutua se ve amenazada en las sociedades capitalistas. (TAC2:193). Esto es, Habermas mantiene que el mundo de la vida es mucho más estable y se dan mejores entendimientos en las sociedades rurales y precapitalistas (TAC2:200). En estas comunidades se logra cohesión interna y entendimientos mutuos con más facilidad, porque todos sus miembros pertenecen a unos mismos grupos y comparten unas mismas obligaciones morales y unos núcleos de valores culturales institucionalizados. Estas bases compartidas están tan bien asentadas que resultan prácticamente inmunes a la crítica, aunque Habermas, aduce que en ocasiones pueden cambiar (TAC2:201), aunque no explique cómo cambian, ni dé ejemplos de estos posibles cambios.

Ahora bien, en el momento en que en estas sociedades comienzan a darse otras acciones e intereses más allá de los morales y los comunicativos, especialmente los estratégicos o instrumentales, empiezan a surgir patologías que afectan a la estabilidad del mundo de la vida; es decir, se comienzan a perder los vínculos vecinales, las tradiciones y el sentido común o suelo compartido del mundo de la vida. Como ya hemos anticipado, Habermas sigue la obra de Durkheim para elaborar una teoría de la evolución social, y destaca que las primeras sociedades humanas eran internamente homogéneas y estables, apenas existían conflictos en su seno, dado el mantenimiento de las costumbres y de las estructuras tradicionales del mundo de la vida: parentesco, matrimonio y solidaridad vecinal (TAC2:203). Sin embargo, conforme avanza la modernidad y se extiende el capitalismo, con sus leyes de mercado y su racionalidad instrumental, el mundo de la vida empieza a verse amenazado. Entonces, las sociedades aumentan en tamaño y en complejidad, aparecen así nuevas estructuras o jerarquías de gobierno y se separan los poderes, antes centralizados. También van a surgir subsistemas autónomos, no administrados por el estado, como el dinero, que generan nuevas formas de relación social (TAC2:203). Como consecuencia, el mundo de la vida

va a estar cada vez más reducido (“provincializado”, sostiene Habermas), se convierte en un subsistema más, incapaz de dar sentido a la totalidad social (TAC2:244).

En ese momento se da lo que siguiendo el diagnóstico de la modernidad de Weber, Habermas ha llamado “desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida” (TAC2:451); que podemos describir como el desarrollo de dos patologías, que dañan al mundo de la vida: la monetarización (o comprensión de todas las relaciones en términos económicos, dominadas por el subsistema del dinero) y la burocratización (donde los poderes se multiplican en distintos subsistemas, para crear una estructura compleja, cada vez más jerarquizada e ineficaz). La extensión de estos subsistemas provoca que el mundo de la vida disminuya y retroceda, los procesos de entendimiento quedan relegados a núcleos familiares en la esfera privada, donde poco a poco se van perdiendo los vínculos de solidaridad y afecto entre seres humanos y todas las decisiones se toman por intereses egoístas (TAC2:452).

En este mundo de la vida anquilosado, las tradiciones culturales se separan, las normas o valores para orientar a los individuos se relativizan y la seguridad que aportaban las creencias religiosas desaparece; sólo queda un presente secularizado, burocratizado y monetarizado, donde faltan elementos para cohesionar la sociedad y nada tiene sentido (TAC2:464). Aumentan entonces las patologías individuales y colectivas, no tanto identificadas con trastornos histéricos, como con depresiones y pérdida de vínculos familiares y van a surgir numerosos problemas existenciales, de desarraigo y anomia que dificultan la convivencia y los entendimientos (TAC2:502). Aunque el autor reconoce que en el presente siguen existiendo movimientos sociales críticos y con potencial emancipatorio (y alude al feminismo), destaca que estos movimientos se suelen diluir en reivindicaciones particularistas y limitadas a sus propias luchas, que generalmente actúan a la defensiva, sin mostrarse preocupados por las reivindicaciones globales o universales que tenían en cuenta a toda la humanidad, como según él hacían los movimientos burgueses y los revolucionarios (TAC2:558).

En este paisaje de racionalidades escindidas y unilaterales, característico, según Habermas, de la modernidad, se separan tres esferas: el arte autónomo (propio de la racionalidad expresiva), la moral juridificada (propia de la racionalidad ética en la etapa posconvencional) y el avance y monopolio de la ciencia, entendida como único modelo válido de conocimiento (propio de la racionalidad instrumental). Pero ninguna de ellas puede lograr la cohesión que proporcionaba el mundo de la vida en las sociedades

tradicionales, por lo que ya no resulta posible pensar en la totalidad del saber humano; ni de conectar estos tres ámbitos entre sí; se ha perdido el sentir común y nadie se entiende con nadie (TAC2:558).

Según el filósofo alemán, este proceso de desintegración no es irreversible, ya que siempre se puede seguir buscando el sentido compartido o la comprensión mutua y tratar de equilibrar y conectar los distintos ámbitos de la sociedad, reivindicando el sentido común del mundo de la vida, más en su acepción de consenso incuestionado que en las acepciones de Wittgenstein o Moore, autores que Habermas no cita en este diagnóstico. En definitiva, la solución que este autor da a la crisis de la modernidad y a las patologías descritas es el fomento de momentos de consenso y entendimiento, facilitados por el respeto de las pretensiones de validez y el cumplimiento de las pautas de la ética del discurso, tal y como recomienda su teoría. (TAC2:567).

#### **b. Propuesta de solución: reivindicación de la racionalidad comunicativa como dimensión ineludible de todos los discursos humanos**

De acuerdo con la propuesta de Habermas que estamos presentando, su concepto de racionalidad comunicativa parece ser el único que puede dar sentido, coherencia y universalidad a los distintos ámbitos en los que se ha escindido la racionalidad humana, para volver a lograr entendimientos y frenar la colonización del mundo padecida por el mundo de la vida. Ahora bien, adecuándose al momento postmetafísico de la filosofía y al giro pragmático de la razón que ya hemos descrito, este autor aduce que el concepto de racionalidad comunicativa no puede entenderse como una postulación ideal e invariante, como mantenía Kant y Apel, sino que depende de las prácticas comunicativas cotidianas del mundo de la vida. Es decir, la capacidad de dar razones, argumentos y tratar de alcanzar consensos es inmanente a las prácticas comunicativas cotidianas del mundo de la vida, aunque esta capacidad se encuentre amenazada por el avance del sistema. Sigue insistiendo en que la mejor (acaso la única) solución para evitar estas amenazas es reivindicar esta dimensión racional y compartida, para lograr entendimientos y consensos en el mundo de la vida (TAC1:36).

Habermas mantiene que aunque las tres racionalidades (instrumental, ética y expresiva) se encuentren escindidas por el avance del sistema, todas ellas siguen siendo componentes de un mundo de la vida simbólicamente estructurado, que se reproduce a través de la racionalidad comunicativa (TAC2:316). Por otro lado, incluso en este

mundo de la vida desestructurado, los seres humanos saben lo que quiere decir dar razones y lograr consensos, aunque no lleven a cabo estas prácticas comunicativas y sus acuerdos estén guiados por intereses egoístas<sup>464</sup>.

Estos dos reconocimientos llevan a Habermas a reivindicar su concepto de racionalidad comunicativa para recuperar los momentos de entendimiento en el mundo de la vida. Es decir, insiste en que aunque en el presente el mundo de la vida se encuentre amenazado, nunca va a poder ser arrasado en su conjunto, ni instrumentalizado completamente, sino que siempre quedarán trazas de la racionalidad comunicativa en los intentos de comprensión entre los seres humanos que se dan en el día a día (TAC2:569). Ante el riesgo de que la monetarización, la burocratización y la sectorización del saber amenacen el saber de fondo compartido por los hablantes y primen los intereses estratégicos sobre los comunicativos, Habermas vuelve a proponer el modelo comunicativo ideal definido por su teoría como solución a estas dificultades. Es decir, aduce que más allá de todas estas amenazas e intereses encontrados, las pretensiones de validez van a seguir prevaleciendo, como posibilitadoras de los procesos comunicativos humanos y además, la postulación de horizontes de consenso, en un sentido regulativo e inalcanzable, va a ser imprescindible para superar las dificultades de comunicación descritas; como si estos elementos racionales y comunicativos estuvieran siempre presentes y fueran irrenunciables, en un sentido no tan lejano al de la condición trascendental, carente de alternativas y orientada a un modelo ideal de comunicación que sirva para solucionar las dificultades humanas.

Para concluir, cabe destacar cómo la propuesta de Habermas se completa en un círculo (casi) perfecto y bastante problemático, ya que los dos ámbitos que hemos descrito en estos dos capítulos (teoría y mundo de la vida) se retroalimentan y postulan como soluciones unívocas a todas las dificultades humanas, sin que en realidad se solucione nada. Como observamos al final del capítulo decimotercero, cuando las críticas a los conceptos ideales de Habermas se multiplicaban, este autor reivindicaba el mundo de la vida, entendido como el ámbito realista y cotidiano donde los seres humanos parecían entenderse. Pero de modo inverso, cuando se constata que no hay

---

<sup>464</sup> Hemos traído aquí a colación otros argumentos de la *Teoría de la acción comunicativa* que Habermas no menciona en la sección final de esta obra, pero que siguen presentes en su argumentación, como el carácter implícito y siempre presente de las pretensiones de validez (CEP:150) y el carácter imprescindible e inviolable del acto de habla ilocucionario orientado al consenso (TAC1:370 *passim*), para mantener que según este autor la racionalidad comunicativa siempre persiste y los horizontes ideales siguen siendo deseables para superar las dificultades descritas.

entendimientos en el mundo de la vida y que se encuentra amenazado por el avance de la racionalidad instrumental y la burocracia del sistema, el autor vuelve a acudir a los conceptos racionales e ideales de su teoría, como postulaciones imprescindibles para solucionar tales problemas de entendimiento; sin que parezca haber salida a este círculo.

La propuesta de Habermas toma la forma de una explicación circular que se aplica de modo indistinto para solucionar cualquier conflicto o dificultad humana y que para evitar mantener consideraciones idealistas y trascendentales (o lo que Benhabib ha llamado: “falacia racionalista”, CNU:322 y Velasco: “sesgo cognitivista”<sup>465</sup>) trasladaba su explicación a los procesos de comunicación cotidianos del mundo de la vida, pero este concepto también es bastante problemático, como hemos podido observar en este epígrafe y seguiremos destacando en el siguiente.

### **14.3 Principales críticas que ha recibido el concepto de mundo de la vida**

Tras haber aclarado las distintas acepciones del mundo de la vida y mencionado algunas de las dificultades de este concepto, comenzaremos problematizando la identificación que Habermas lleva a cabo entre este concepto y una forma de vida y de comunicación concretas que se hallan amenazadas y deben fomentarse para regresar al estado de comprensión, característico, según este autor, de las sociedades tradicionales. En este momento Habermas se ha apartado del concepto wittgensteiniano de certeza, para mantener una teoría con fuerte carga normativa acerca de cómo deben ser las sociedades humanas y sus procesos comunicativos.

En contraste con el carácter no prescriptivo de la filosofía (IF §124) y con la pretensión del filósofo vienés de no decir cómo deben comportarse los seres humanos, sino tan sólo de decir: “así se comportan” (SC §284), Habermas propone una concepción normalizada y aproblemática de la sociedad, como solución para superar cualquier conflicto y para recuperar este sentido compartido, aparentemente amenazado por el avance del sistema. De este modo, el mundo de la vida que en principio sólo era el sustrato compartido o la condición de posibilidad, más o menos trascendental, de los procesos comunicativos humanos, cercano a la noción de sentido común; acaba presentando contenidos concretos que se identifican con una concepción determinada de la sociedad, que no resulta universalizable, ni acaso deseable, como mantienen por ejemplo Fraser y Benhabib y destacaremos al final de esta sección crítica. Por otro lado,

---

<sup>465</sup> Velasco, *Habermas. El uso público de la razón*, p. 80. Benhabib dice: “rationalistic fallacy”.

cabe destacar con Pleasants que cuando Habermas tiende a debilitar el tono ideal de sus conceptos, para favorecer las consideraciones pragmáticas y realistas del mundo de la vida, en realidad reconoce el falibilismo epistémico de todas las teorías (inclusive la suya), al precio de comprometerse con el infalibilismo ontológico del mundo de la vida<sup>466</sup>. De este modo, el giro pragmático y naturalista de este autor, descrito en el capítulo undécimo, ha acabado suponiendo una postulación ontológica no argumentada y que presenta numerosas dificultades, como pasamos a explicar.

### **14.3.1 Persistencia de la fenomenología y de la filosofía del sujeto**

En primer lugar, debemos tener en cuenta que en el desarrollo de la teoría de la acción comunicativa, se siguen diferenciando dos puntos de vista complementarios: el vivido por los hablantes en el mundo de la vida y la descripción externa y objetiva del teórico del discurso. Esta diferenciación es problemática, especialmente si tenemos en cuenta la trayectoria habermasiana, así como sus críticas a la fenomenología y a la filosofía de la conciencia. Por ello, numerosos autores mantienen que pese al giro pragmático y a la crítica a la filosofía idealista, Habermas sigue comprometido con ciertas tesis de la fenomenología, como el concepto de sujeto trascendental del mundo de la vida (*Leib* o “corporalidad vivida”, PPM:96, que explicamos en el epígrafe “uno” de 14.2). Este concepto de sujeto es además problemático porque Habermas lo identifica con la figura del teórico quien, de modo individual y aislado, parece conocer la realidad del mundo de la vida mejor que los hablantes mismos, como sucedía con el concepto de sujeto de la filosofía de la conciencia que criticamos en el capítulo sexto.

Cabe destacar la crítica de Herbert Schnädelbach, quien señala el carácter amplio y confuso del concepto de mundo de la vida, donde convergen, sin que nunca se explique cómo, influencias fenomenológicas, propias de la filosofía trascendental, y ciertos elementos de la obra tardía de Wittgenstein, a lo que hay que sumar las consideraciones de Habermas sobre la racionalidad de los procesos comunicativos humanos y el reconocimiento de límites mundanos o contingentes en los discursos, “como si fuera obvio que el concepto de mundo de la vida acoge todo esto”<sup>467</sup>.

---

<sup>466</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 163 [Traducción de I. G.] Literal: “Obsessed by the theoretical problem of how to ground one’s own critique [...] Habermas has displaced the search for certainty on normative foundations with a quest for correct ‘ontological’ representation of individual powers and social constitution. This displacement is effected by professing to embrace epistemological fallibility, but at the same time insisting upon ontological infallibility”.

<sup>467</sup> Schnädelbach “The Transformation of Critical Theory” p. 17 [Traducción de I. G.]

Schnädelbach inicia su crítica recordando que cuando Husserl definió el mundo de la vida partió de la epistemología trascendental kantiana. De este modo, el concepto de sujeto de la fenomenología tomaba la forma de un investigador que desde fuera, en primera persona del singular, establecía las condiciones de posibilidad del conocimiento, entendidas al modo trascendental kantiano, es decir, como unos límites inexpresables, que producían paralogismos, en el caso de que se intentaran describir. Sin embargo, tanto Kant, como Husserl, parecían conocer y explicar estos conceptos problemáticos, al definirlos como el límite y la condición de posibilidad del conocimiento humano. Continúa su crítica este autor sosteniendo que cuando Habermas recurrió a la obra del segundo Wittgenstein para definir el mundo de la vida su intención era destrascendentalizar o pragmatizar su teoría de la acción comunicativa e insertar los conceptos de origen fenomenológico (como el de mundo de la vida y el de sujeto, en el sentido de *Leib*) en los juegos de lenguaje contingentes, cambiantes y cotidianos. Ahora bien, según Schnädelbach, Habermas acaba generalizando un punto de vista externo y trascendental, identificado con el conocimiento del teórico del discurso, quien analiza los procesos comunicativos humanos desde fuera y de modo objetivo<sup>468</sup>.

Esto es, después de su giro pragmático, Habermas no ha eliminado la comprensión idealista y trascendental del mundo de la vida propia de la fenomenología, sino que la ha reproducido en la estructura interna de cada juego de lenguaje. Y al entender el mundo de la vida como un marco bien fundamentado, irrebasable y limitado por las certezas, el filósofo alemán mantiene unas consideraciones muy abstractas e inmutables que difieren bastante de la obra de Wittgenstein, como ya observamos en el epígrafe “dos” de 14.2. Cabría incluso decir que con esta abstracción y absolutización del concepto de mundo de la vida, Habermas se ha apartado de la consideración pragmática, intersubjetiva y cotidiana de los juegos de lenguaje y ha acabado proponiendo una concepción estática e inmovilista del mundo de la vida, descrita desde fuera con un cierto tono trascendental, que no deja de recordar a las referencias al mundo que Wittgenstein hacía en el *Tractatus*.

Este crítico se pregunta cómo puede Habermas conocer y explicar de modo teórico el mundo de la vida, ya que si es el trasfondo aproblemático de los procesos comunicativos humanos y la condición de posibilidad del mutuo entendimiento se trataría más bien de un ámbito límite e incognoscible que, al igual que sucede con las

---

<sup>468</sup> Schnädelbach “The Transformation of Critical Theory” pp. 17-18 [Traducción de I. G.]



ideas de la razón pura (o cabría añadir, con los conceptos formales del *Tractatus*) no pueden ser descritos sin que surjan dificultades teóricas, problemas de comprensión y pseudoproposiciones absurdas (TLP §4.127 y ss.). A partir de estas consideraciones, este crítico aduce que el concepto de mundo de la vida es problemático, no se puede deducir de la teoría de Habermas y se debe más bien a una postulación inmotivada que realiza este autor, quien parece conocer cómo se desarrollan los procesos comunicativos humanos mejor que los hablantes mismos<sup>469</sup>.

Cabe entonces preguntar, como hace Schnädelbach y como planteó Benhabib (CNU:330) que si cuando Habermas comprende al ser humano como *Leib*, entiende a las certezas como absolutas e irrebasables y las describe desde fuera, con autoridad teórica, no sigue manteniendo rasgos propios de la tradición metafísica y de la filosofía de la conciencia, pese a su giro pragmático y a todas las críticas que ha realizado a esta tradición (que ya describimos en el capítulo sexto de la tesis). En un sentido similar, Pleasants aduce que cuando Habermas insiste en que su teoría sólo describe o explicita las intuiciones comunicativas que comparten los hablantes en el mundo de la vida, el filósofo alemán sigue comprometido con una nueva versión de la filosofía de la conciencia, que este crítico denomina: “filosofía de la conciencia tácita”<sup>470</sup>. El crítico inglés considera que Habermas ha sustituido la categoría de la autoconciencia, propia de la filosofía trascendental kantiana y husserliana, por la “conciencia intuitiva” de las reglas comunicativas, que los hablantes del mundo de la vida siempre cumplen, aunque no la conozcan de modo explícito. Pleasants también argumenta que el filósofo alemán entiende la competencia comunicativa de los hablantes al modo trascendental, es decir, como una serie de condiciones previas y posibilitadoras de los discursos<sup>471</sup>. Esta comprensión sólo es posible, continúa este crítico, si Habermas mantiene una concepción objetiva y descriptiva de la teoría, que es desarrollada por un autor experto (Habermas mismo) quien posee la omnisciencia para describir o explicitar desde fuera las intuiciones que todos los hablantes deberían respetar si quisieran expresarse con sentido; aunque en realidad estas pautas resultan confusas y difíciles de entender para los hablantes, por lo que necesitan la clarificación del teórico<sup>472</sup>.

---

<sup>469</sup> Schnädelbach “The Transformation of Critical Theory” p. 17 [Traducción de I. G.]

<sup>470</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory* p. 160 [Traducción de I. G.]  
Literalmente dice: “philosophy of the tacit consciousness”.

<sup>471</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory* p. 154 [Traducción de I. G.]

<sup>472</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory* p. 170 [Traducción de I. G.]

Concluimos esta primera sección crítica con el concepto de mundo de la vida, destacando que Habermas no ha llegado a superar el paradigma de la filosofía de la conciencia y la fenomenología, por seguir manteniendo un concepto tradicional de teoría, donde el investigador posee autoridad incuestionada para conocer la realidad, lo que le permite definir y postular una serie de contenidos normativos que resultan incuestionables. En este sentido, cabe mantener que la propuesta de Habermas se distancia del pragmatismo y de la obra del segundo Wittgenstein y se encuentra más cercana a la línea de pensamiento idealista que se establece desde Kant hasta Apel, pasando por Husserl y Gadamer y que llega hasta Heidegger, como veremos.

#### **14.3.2 La reificación del mundo de la vida**

Distintos autores han sido muy críticos con el mundo de la vida, al localizar en este concepto influencias, no sólo de la filosofía del sujeto y de la fenomenología husserliana como se acaba de explicar; sino de la ontología existencial heideggeriana. Para comenzar aludiremos a las críticas de Cristina Lafont, quien sostiene que cuando Habermas lleva a cabo su giro lingüístico y sitúa las pretensiones de validez en el mundo de la vida, debe responder al desafío del relativismo; esto es a autores como Rorty o Winch quienes destacan la incommensurabilidad de cada cultura y cuestionan la posibilidad de mantener una postura universalista que sirva para criticar otras concepciones del mundo. Como ya sabemos, para superar esta posible deriva relativista, Habermas insiste en la dimensión racional de las competencias comunicativas que parecen ser inherentes a todos los seres humanos, así como en el carácter práctico, compartido e innegable del mundo de la vida, donde los hablantes se entienden.

Lafont va a criticar esta propuesta habermasiana porque implica una reificación del lenguaje<sup>473</sup>, que es postulado como un medio incuestionable que da sentido a la realidad humana por lo que no se puede criticar; aunque al mantener esta comprensión, Habermas ya está incluyendo contenidos que no se pueden deducir de su propia teoría. Es decir, en el momento en que para responder tanto al desafío escéptico, como a las críticas que destacan el idealismo de su propuesta, Habermas propone la existencia de

---

<sup>473</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 129. En realidad, la autora no usa el término "reificación", sino "hipostatización" para designar el carácter ontologizante de los conceptos de Habermas. Ninguno de los dos está admitido por la RAE. He optado por "reificación" porque es el término usado en la tradición de la teoría crítica y el empleado en las discusiones en inglés sobre la obra de Habermas, como veremos al final de este apartado con las críticas de Rorty. Además, en la versión inglesa de esta obra de Lafont, el término empleado por el traductor (Jose Medina) es "*reification*".

un saber de fondo, compartido por todos los hablantes y no completamente explicitable (es decir, el mundo de la vida); su teoría pierde parte de su capacidad explicativa y crea nuevos problemas de difícil solución, que cabe resumir preguntando cómo puede este teórico conocer y explicar este concepto.

Para desarrollar su crítica, Lafont distingue dos comprensiones distintas del mundo de la vida en la obra de Habermas, ambas igualmente problemáticas: en primer lugar, este concepto puede equivaler a la tradición o al contexto propio de cada cultura, es decir, a aquellos significados y prácticas compartidas por un grupo de hablantes que permiten su comprensión mutua. Pero si mantiene esta primera comprensión, el filósofo alemán no puede asegurar la racionalidad y universalidad que pretendía dar a este concepto y se pierde también el carácter formal y abstracto de su teoría. Esta primera respuesta al relativismo supone la extensión de una forma de vida y de racionalidad concretas, pero el autor carece de argumentos para proponer tal extensión<sup>474</sup>. En segundo lugar y como un modo de superar esta objeción, Habermas intenta abstraer todos los contenidos del mundo de la vida y lo define como la certeza o estructura posibilitante de todos los juegos de lenguaje, con independencia de cada tradición. Pero esta comprensión, continúa Lafont, implica la comprensión del mundo de la vida como algo dado ya siempre, no explicable, ni formulable. Es decir, este concepto queda ontologizado<sup>475</sup> y la única explicación que el autor podría dar sobre la realidad e indudabilidad del mundo de la vida sería una aserción empírica corroborable, del estilo: “los hablantes se entienden entre sí en el mundo de la vida”; que no deja de recordar al *factum* de la comunicación que propuso Apel, y que además, como sostiene Lafont, se trata de una postulación muy vaga que no explica, ni aclara nada<sup>476</sup>.

También aduce esta autora que si Habermas pretende seguir manteniendo la universalidad, unicidad y carácter indudable de este concepto, vuelve a necesitar el recurso a la argumentación trascendental, lingüistizada, pero aún operante<sup>477</sup>. Aunque, como vimos en el final del capítulo decimotercero, el filósofo alemán traslade esta comprensión trascendental a la cotidianidad del mundo de la vida, todas las dificultades que tiene esta forma de argumentar persisten. En este sentido, Lafont critica que cuando Habermas mantiene su concepción pragmática de la verdad en el

---

<sup>474</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 227

<sup>475</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* pp. 179 - 182

<sup>476</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 201 y 207

<sup>477</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 253

mundo de la vida como un sustrato incuestionable que asegura el entendimiento humano, este autor corre el riesgo de acercarse a la ontología heideggeriana y sostener que en el mundo de la vida se da “la verdad originaria” o “un acontecer de la verdad”<sup>478</sup>. Esto es, el filósofo alemán acaba postulando un concepto ontológico y reificado del mundo de la vida, inmodificable e imposible de criticar, semejante a la idea de mundo kantiana o a la concepción ontológica de la realidad que mantuvieron Heidegger y Wittgenstein en el *Tractatus*<sup>479</sup>. En este sentido y como ya hemos destacado, la propuesta habermasiana está más cerca de la interpretación ontológica e idealista que Apel hizo de la obra de Wittgenstein, que a la interpretación pragmática, intersubjetiva y cambiante del concepto de juego de lenguaje que Habermas afirmaba mantener.

Lafont distingue además otra dificultad metodológica en esta argumentación habermasiana, ya que este autor parte de la constatación, pragmática e innegable según él (y que Apel denominó “*factum* de la comunicación”) de que los hablantes se entienden entre sí en el mundo de la vida. Pero esta consideración es problemática y oscila entre una tautología bastante poco significativa, de la que no cabe deducir nada y la postulación de un concepto de entendimiento que ya incluye las pretensiones de validez y el concepto de racionalidad comunicativa; es decir, Habermas acaba universalizando su propia comprensión de los procesos comunicativos humanos, que postula con autoridad teórica y normatividad, como si resultara más clara para el teórico que para los hablantes mismos<sup>480</sup> y como ya hemos criticado en el apartado anterior.

La autora localiza una circularidad en la propuesta habermasiana, donde o bien se presupone el concepto de entendimiento que se debía explicar (y no lo olvidemos, es la base de toda la teoría de este autor) o bien el mundo de la vida se postula como una dimensión inexplicada, pero inevitable y posibilitadora del mutuo entendimiento; y a esta comprensión subyacen consideraciones ontológicas y trascendentales, bastante problemáticas y difíciles de argumentar. Ninguna de estas opciones resulta satisfactoria para la autora quien constata las semejanzas del concepto de mundo de la vida, ya no sólo con el noumeno kantiano, sino con el *Dasein* heideggeriano<sup>481</sup>.

---

<sup>478</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* p. 182

<sup>479</sup> Para leer más sobre esta concepción ontológica del lenguaje, propia de Heidegger y de Gadamer según Lafont, véanse p. 153 y siguientes de la tesis o el capítulo tercero de *La razón como lenguaje*.

<sup>480</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* pp. 201-201, así como las páginas 227 y siguientes.

<sup>481</sup> Lafont, *La razón como lenguaje* pp. 227 y ss.

Encontramos otra objeción muy interesante y similar a la que acabamos de describir en la obra de Vicente Gómez, quien parte de las críticas de Adorno a Heidegger para problematizar el concepto de mundo de la vida de Habermas, que supone, según el filósofo español, una “disonancia inmediata y contradicción flagrante”<sup>482</sup>, que causa un retroceso en el desarrollo de la teoría crítica y reproduce dificultades propias de una ontología existencial. Critica además este autor que Habermas explique muchos contenidos de su teoría y responda a muchas de las objeciones que ha recibido con la postulación del mundo de la vida (como ya observamos al final del capítulo decimotercero); pero en realidad, Gómez mantiene que este concepto es confuso y problemático, dado su origen fenomenológico y trascendental, que apenas resulta compatible con el pragmatismo y la teoría crítica que Habermas parecía defender<sup>483</sup>.

En el momento en que este filósofo alemán define el mundo de la vida como un saber no explicitado, ni formulable que se da en la base de todos los procesos comunicativos humanos, Gómez mantiene que Habermas está ontologizando la dimensión lingüística de los hablantes y olvidando que todos los conceptos tienen un origen contingente que puede ser explicitado, criticado, e incluso superado <sup>484</sup>. Recuperando (de nuevo) las críticas de Hegel a Kant, el filósofo español argumenta que Habermas se ha olvidado del carácter histórico de los conceptos, los ha vaciado de contenido y aislado de su tradición. Como consecuencia, el mundo de la vida queda postulado como un sustrato invariante, absoluto y básico, que parece hacer las veces del *Dasein* y supone la “ficción ideológica de un oasis de inmediatez”. Al mantener esta comprensión de los procesos comunicativos humanos, Habermas lleva a cabo una retirada del pensamiento a la interioridad, rasgo que según Gómez es característico de la tradición idealista que va de Heidegger a Kierkegaard<sup>485</sup>.

El autor español continúa estas críticas manteniendo que por haber obviado la dimensión histórica de los conceptos, tanto el mundo de la vida, como la racionalidad comunicativa que propone Habermas son postulaciones neutras y abstractas, vaciadas de todo contenido o determinación y que sólo suponen invariantes ahistóricas de la ontología existencial, que se postulan y reifican sin explicación alguna. Y aunque

---

<sup>482</sup> Gómez, “«Mundo administrado» o «Colonización del mundo de la vida»” p. 103

<sup>483</sup> Gómez, “«Mundo administrado»...” p. 104

<sup>484</sup> Gómez, “«Mundo administrado»...” p. 111

<sup>485</sup> Gómez, “«Mundo administrado»...” p. 111

Habermas pretenda superar el idealismo de la filosofía del sujeto y la metafísica tradicional, recurriendo a explicaciones de disciplinas empíricas, pero universales, como la psicología de Kohlberg o la gramática de Chomsky. Según Gómez, cuando el filósofo alemán recurre a estas disciplinas, sólo da apariencia de cientifismo y empiricidad a su teoría e impone unos conceptos vacíos y abstractos que no explican nada<sup>486</sup>.

Gómez encuentra un “círculo insalvable” en estos argumentos de Habermas, ya que postula sus conceptos de modo contrafáctico y los hace depender de unos contenidos empíricos, propios de su tiempo; pero cuando abstrae y generaliza estos contenidos y los convierte en las condiciones para la emancipación de los seres humanos, aludiendo de nuevo al carácter universal y ético de la racionalidad comunicativa; en realidad el filósofo alemán ya ha cortado y escindido de antemano este potencial de racionalidad y crítica, al no haber tenido en cuenta el devenir de estos conceptos y haberlos separado de modo artificial y abstracto de su momento de aparición y su desarrollo histórico.

Al separar teoría, mundo de la vida y sistema y por ontologizar y deshistorizar estos conceptos, Habermas bloquea todos los intentos de frenar la colonización del mundo de la vida y de evitar las patologías de la comunicación, esto es, impide cualquier posibilidad de crítica emancipatoria que modifique las sociedades humanas<sup>487</sup>. Esta dificultad es asaz preocupante, continúa Gómez, cuando Habermas teoriza sobre ética, ya que los principios de la ética del discurso quedan neutralizados y desarraigados por esta separación y sólo suponen una formulación formal y abstracta, separada de las vidas y de los problemas humanos (de la eticidad, si lo dijésemos con Hegel)<sup>488</sup>.

En el caso concreto del mundo de la vida, esta dificultad aumenta porque, si como establecimos anteriormente, este concepto suponía un límite a los discursos humanos y servía como respuesta a los críticos de Habermas y como refutación, pragmática y vital, al relativismo; en este momento cabe comprobar cómo más que una respuesta y una solución a estas dificultades, el mundo de la vida se ha convertido en una postulación ontologizante e ideológica, nunca argumentada y que imposibilita cualquier debate, crítica o cambio social. Cabría incluso sostener que la postulación del mundo de la vida supone un freno o lastre a la discusión racionalmente motivada y

---

<sup>486</sup> Gómez, “«Mundo administrado»...” p. 109

<sup>487</sup> Gómez, “«Mundo administrado»...” p. 107. Se trata ésta de la paradoja de la cosificación que Adorno diagnosticara en Heidegger y que, según Gómez, Habermas vuelve a repetir.

<sup>488</sup> Gómez, “«Mundo administrado»...” p. 112

contradice las bases mismas de la teoría de Habermas. Es decir (y como ya hemos criticado, por ejemplo en la sección primera del capítulo decimotercero), la posibilidad de debate, discusión y dar razones, defendida siempre por Habermas, queda bloqueada por el propio planteamiento de este autor, quien postula y ontologiza todo aquello que no puede argumentar; sin aceptar las críticas a su teoría, que son superadas, como ya hemos visto, tanto por medio de una argumentación trascendental; como por las consideraciones pragmáticas, y aparentemente incuestionables, del mundo de la vida.

En conclusión, el mundo de la vida, que en un primer momento era la respuesta pragmática que Habermas daba a los críticos que acusaban el idealismo de su propuesta comunicativa, acaba suponiendo una postulación ontológica injustificada, más cercana a la ontología existencial heideggeriana que al pragmatismo y a la concepción práctica, vital y cambiante de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein; y que además no puede servir como elemento para la crítica social.

En este momento, cabe volver a recordar que Apel equiparó las propuestas de Heidegger y Wittgenstein, lo que le llevó a la postulación del juego de lenguaje trascendental, con todas las dificultades que suponía este concepto, como ya mostramos en la primera parte de este trabajo. Ante ello, cabe observar que Habermas sigue recibiendo muchísima influencia de su maestro, pese a las críticas que realizó a la filosofía idealista y trascendental de Apel (descritas en la segunda parte de este trabajo). Esta influencia es especialmente problemática cuando Habermas traslada la comprensión ontológica y trascendental de su maestro a la comprensión sociológica del mundo de la vida y al diagnóstico social, descrito en la sección tercera del apartado 14.3.

Para cerrar estas críticas, vamos a aludir al contraste que encuentra Rorty en las filosofías de Wittgenstein y Heidegger<sup>489</sup>, cuyas trayectorias pueden ser entendidas como paralelas e inversas; ya que en su última etapa Wittgenstein mantuvo una consideración pragmatista, cotidiana y destrascendentalizada del lenguaje, mientras que Heidegger acabó entendiendo el lenguaje como un ideal, trascendental y sublimado, distinto de las realidades humanas e imposible de criticar<sup>490</sup>. Como ya hemos explicado, Wittgenstein comenzó su trayectoria filosófica manteniendo una concepción ontológica del lenguaje y del mundo<sup>491</sup>; pero conforme fueron pasando los años, el autor vienés

---

<sup>489</sup> Rorty, "Wittgenstein, Heidegger and the reification of language" pp. 339 [Traducción de I. G.]

<sup>490</sup> Rorty, "Wittgenstein, Heidegger and the reification of language" pp. 339-340 [Traducción I. G.]

<sup>491</sup> Rorty, "Wittgenstein, Heidegger..." p. 337 [Traducción de I. G.] Ya hemos descrito esta comprensión ontológica del mundo y del lenguaje en 6.2 y 14.2, por lo que no abundaremos.

eliminó estas consideraciones metafísicas e idealistas, para proponer una comprensión más cotidiana, convencional y pragmática de la realidad, identificada con la multiplicidad, diferencia y cambios progresivos de los distintos juegos de lenguaje, entendidos como distintas herramientas, de usos múltiples e irreductibles y vinculados con las distintas prácticas humanas<sup>492</sup>. En cambio, el pensamiento de Heidegger se desarrolló en un sentido inverso: en sus primeras obras quiso evitar la visión trascendental del mundo, para comprender la historia del ser, partiendo de la experiencia humana, nunca separada del lenguaje<sup>493</sup>; pero más adelante, comenzó a preocuparse por el exceso de existencialismo y antropología de su teoría, y a partir de la *Carta sobre el humanismo*, inició la pregunta sobre la historia del ser; en lo que Rorty describe como una “desesperada ansiedad” para intentar averiguar si existía algo más que la “simple historia de las distintas comprensiones del concepto de ser”<sup>494</sup>. Esta búsqueda condujo a Heidegger a idealizar el concepto de ser y a establecer la diferencia ontológica, que postula la existencia de un remanente de realidad que no resulta abarcable por el lenguaje (bastante cercano, como ya hemos visto, al concepto de mundo de la vida habermasiano,) y que al mismo tiempo reifica el lenguaje y lo convierte en un ente abstracto, superior a los humanos e incriticable<sup>495</sup>.

El carácter opuesto de la trayectoria de estos autores pasa desapercibido en lo que podríamos llamar la “heideggerización” del pensamiento del segundo Wittgenstein, presente en las obras de Apel y Habermas. Estos dos autores siguen comprendiendo los conceptos de la segunda etapa del pensador vienes de modo ontológico, lo que les lleva a definir los juegos de lenguaje como un ideal omniabarcador e insuperable (en la interpretación trascendental de Apel) y la certeza como un sustrato fundamentado e inmodificable (en la interpretación ontológica de Habermas). Pero como argumentamos en el epígrafe “dos” de 14.2, esta comprensión difícilmente se puede deducir de la obra del segundo Wittgenstein y se debe más bien a una interpretación en exceso idealista y prácticamente indiscernible de la propuesta de Heidegger; asimilación que es problemática, como ya hemos visto, cuando se vincula con un diagnóstico social y político, quietista y pacificador, que deja fuera numerosas dificultades.

---

<sup>492</sup> Rorty, “Wittgenstein, Heidegger...” pp. 338 y 344. [Traducción de I. G.] También puede leerse: IF §11-23 y §64-68

<sup>493</sup> Rorty, “Wittgenstein, Heidegger...” pp. 338 y 346 [Traducción de I. G.]

<sup>494</sup> Rorty, “Wittgenstein, Heidegger...” p. 350 [Traducción de I. G.]

<sup>495</sup> Rorty, “Wittgenstein, Heidegger...” p. 352 [Traducción de I. G.]



### **14.3.3. Críticas a la problematización del mundo de la vida desde una perspectiva feminista**

Tal y como se ha anticipado en las secciones anteriores, especialmente en la crítica de Pleasants que recuperaremos en este apartado, cuando Habermas propone su concepción inmovilista, estática y bien fundamentada de las certezas wittgensteinianas y reifica el mundo de la vida, corre el riesgo de que numerosos problemas, discriminaciones y bloqueos comunicativos del día a día sean excluidos y vetados de antemano, es decir, que resulten imposibles de formular dentro de este marco teórico y por ello queden invisibilizados y no se les pueda buscar una solución, como por ejemplo han criticado Nancy Fraser, Seyla Benhabib y Peg O'Connor, entre otros.

Comenzaremos detallando las críticas de Fraser, quien sostiene que los conceptos, aparentemente neutros y descriptivos, que propone Habermas son "inadecuados desde un punto de vista conceptual y potencialmente ideológicos"<sup>496</sup> tanto por la dimensión evolucionista que ya hemos criticado (en el epígrafe cuarto, del capítulo decimotercero, p. 312.), como por la separación tajante que este autor establece entre el sistema, donde sólo parecen darse acciones estratégicas e interesadas, propias de la esfera pública y laboral; y el mundo de la vida, que es entendido como el último reducto de relaciones estables, afectivas y comprensivas en una realidad social anómica y dominada por el sistema.

Según Fraser esta separación abstracta de ámbitos no se corresponde con la realidad humana, donde los procesos comunicativos no son tan claramente delimitables como este autor sostiene. Por ejemplo, Habermas obvia tanto la existencia de voluntad de entendimiento en el sistema (piénsese en la toma de decisiones y consensos en empresas privadas), como las discriminaciones existentes en la esfera privada y el entorno familiar<sup>497</sup>. Según esta autora, el filósofo alemán asume de modo aporoso este segundo ámbito, idealizando los procesos comunicativos del mundo de la vida y no tiene en cuenta los factores económicos e incluso estratégicos o instrumentales (si lo expresamos en términos habermasianos) presentes en el ámbito privado y familiar<sup>498</sup>.

---

<sup>496</sup> Fraser, "What's critical about critical theory?" p. 100 [Traducción de I. G.] (Literal: "This theory is conceptually inadequate and potentially ideological")

<sup>497</sup> Fraser, "What's critical about critical theory?" p. 105 [Traducción de I. G.] Literal: "The absolute differences interpretation is not of much use in social theory. It fails to distinguish, for example, the capitalist economy - let us call it "the official economy" - from the modern, restricted, nuclear family. For both of these institutions are melanges of consensuality, normativity and strategicity"

<sup>498</sup> Fraser, "What's critical about critical theory?" p. 104 [Traducción de I. G.]

La principal crítica que Fraser dirige a Habermas es que parte de una concepción normalizadora y aproblemática de una configuración familiar concreta: la familia nuclear, formada por una pareja heterosexual y sus hijos, donde se da la distribución tradicionales de roles: el varón mantiene a la familia, por su participación en la vida pública y en la empresa privada (esto es, en el sistema); mientras que la mujer permanece al margen de estas relaciones económicas y proporciona estabilidad y afecto en el ámbito privado, que no parece necesitar regulación alguna, sino que Habermas lo entiende como estable y equilibrado de modo “natural”. Fraser rechaza esta comprensión pacificada y aproblemática y destaca que existen más configuraciones familiares, así como múltiples tipos de violencia, opresiones y relaciones de dominación en la familia tradicional, que pasan desapercibidas en la propuesta habermasiana<sup>499</sup>.

El filósofo alemán ha respondido a críticas como ésta destacando la importancia del feminismo como un movimiento igualitario y emancipador que ha logrado la incorporación de la mujer en el mundo laboral en condiciones de igualdad (TAC2:558). Según Habermas estos avances no sólo frenan las patologías del mundo de la vida, sino que también contribuyen a la realización de su sociedad ideal, donde todos los sujetos son tratados de modo igualitario, con independencia de su género (o de cualquier otra consideración diferencial). Fraser no entiende cómo puede ser emancipadora esta imagen neutra y abstracta de los seres humanos y sus relaciones sociales; y considera que la propuesta de Habermas se aparta de modo excesivo de cualquier reivindicación particular de un grupo concreto, ya que elimina todos los rasgos diferenciales que nos caracterizan, para proyectar una imagen imposible de existencia humana<sup>500</sup>.

En segundo lugar y en relación a la incorporación de la mujer en el mundo laboral, Fraser recuerda que, más allá de la utopía donde todos somos iguales, en la vida real, la gran mayoría de mujeres suelen ocupar casi siempre puestos inferiores, peor remunerados o trabajos “característicamente femeninos”, que reciben menor consideración social. De nuevo, estos hechos diferenciales y discriminadores pueden

---

<sup>499</sup> Fraser, “What’s critical about critical theory?” pp. 105-109 [Traducción de I. G.] Por ejemplo, en la página 107 de este artículo, Fraser sostiene: “[The division] between system and lifeworld institutions faithfully mirrors the institutional separation of family and official economy, household and paid workplace, in male-dominated, capitalist societies [...] It does not make visible the fact that in the paid workplace, as in the household, women are assigned to, indeed ghettoized in, distinctively feminine, service-oriented and often sexualized occupations. Finally, it fails to focalize the fact that in both spheres women are subordinated to men”.

<sup>500</sup> Benhabib mantiene una crítica similar (Véase MI:71 o el primer epígrafe del capítulo decimotercero de este trabajo). Encontramos consideraciones similares en la obra de Medina, en nombre de distintos colectivos LGTB, cuyas demandas tampoco son consideradas por Habermas.

pasar completamente desapercibidos si se parte de un concepto de sujeto neutro, abstracto y formal como el habermasiano<sup>501</sup>.

La filósofa norteamericana concluye su crítica sosteniendo que el concepto neutro de sujeto que Habermas define supone la generalización de los principales rasgos que caracterizan a los varones en la esfera pública; pero no puede hacerse cargo de las distintas situaciones de discriminación a las que se enfrentan los “sujetos reales”<sup>502</sup>, tanto las mujeres en el mundo laboral, como los sujetos que no tienen reconocimiento, ni voz en los procesos de debate público, por ejemplo los migrantes sin papeles. Por ello y como ya explicaron Pleasants y Gómez, el potencial emancipatorio e igualitario de la teoría crítica de Habermas se cancela a sí mismo cuando ontologiza y normaliza las relaciones cotidianas del mundo de la vida, que no resultan tan pacíficas y comprensivas como este pensador mantiene.

En este momento, podemos recuperar la crítica de Benhabib a la separación de esferas pública y privada, propia de la tradición liberal moderna y sus consecuencias para las relaciones de género. Según esta concepción de la realidad, en el ámbito público todos los sujetos son iguales, en un sentido formal y abstracto y compiten en condiciones de paridad; en lo que cabría identificar con las leyes del libre mercado y la competencia en el mundo laboral. Para que esta ficción neutra e igualitaria se mantenga, las diferencias que caracterizan a los seres humanos quedan recluidas en el sector privado o doméstico, lo que Benhabib ha llamado “el otro concreto”, caracterizado por tener sensibilidad, afecto y preocupación por los cercanos; propiedades que han sido atribuidas tradicionalmente al rol femenino y maternal (SyO:182-183).

A diferencia de este concepto de sujeto, el característico de la esfera pública, denominado “otro generalizado”, se universaliza e impone, como si fuera la única forma de ser; pero al mismo tiempo se olvida tanto la historia de la aparición de este concepto (propio de la modernidad, definido por varones, blancos, de clase media, alta, como también ha destacado Benhabib, SyO:180), como que todos los seres humanos se han formado y crecido en un ámbito familiar, siendo también “otros concretos”. Como

---

<sup>501</sup> Fraser, “What’s critical about critical theory?” p. 117 [Traducción de I. G.] Sobre esta consideración diferencial de los trabajos según su género, los techos de cristal y las diferencias entre los salarios de hombres y mujeres que se dan, incluso, en la actualidad, puede leerse: Bourdieu *La dominación masculina*, pp.77-80.

<sup>502</sup> Fraser, “What’s critical about critical theory?” pp. 114-115 [Traducción de I. G.] En un sentido similar y partiendo de la obra de Wittgenstein, Scheman mantiene que decir que todos los sujetos pueden hablar en condiciones de igualdad es una broma de mal gusto (“cruel joke”) para todos aquellos que no son tratados como iguales (*Wittgenstein Companion*, p. 389) [Traducción de I. G.]

consecuencia de esta separación abstracta de ámbitos y normalización de las relaciones que se dan en cada uno de ellos, Benhabib sostiene que las discriminaciones que se dan quedan ocultas: en el ámbito público por la neutralidad e indistinción que caracteriza a cada sujeto; y en el ámbito privado por la naturalización del rol femenino y de la concepción tradicional de la familia (SyO:180-182). Sin que esta autora se refiera al concepto de mundo de la vida de Habermas en su crítica, cabe destacar que cuando Habermas entiende este concepto como un modelo estable y aproblemático de relaciones humanas, también corre el riesgo de ocultar las discriminaciones descritas.

En un sentido similar, Marie Fleming mantiene que el concepto de mundo de la vida es conservador, ya que da por supuesto una situación de equilibrio y bienestar en el ámbito privado, en las relaciones familiares y de amistad, y en las sociedades precapitalistas; pero entonces se obvian los casos de violencia y discriminación que dan en estos ámbitos y se bloquea cualquier capacidad de crítica o contestación a estas discriminaciones, que quedan dejuridificadas, como temas no debatibles, fuera de la capacidad de decisión, contestación o crítica<sup>503</sup>.

Para acabar esta línea de críticas, Fraser destaca el carácter androcéntrico de la obra habermasiana, autor que presenta una ceguera de género por homogeneizar y abstraer el concepto de sujeto, al separarlo de sus contextos y problemas cotidianos; y como consecuencia, neutraliza e impide la comprensión de los procesos de violencia, redes de poder y dominación que se dan en el mundo de la vida, que queda idealizado, como aquel ámbito problemático y estable donde los sujetos se entienden entre sí y se tratan como iguales; cuando la realidad puede ser muy distinta y opresiva<sup>504</sup>.

El diagnóstico social de Habermas, que en principio era crítico y emancipador, no es compatible con los objetivos del feminismo, ni de otros grupos que reivindiquen tener rasgos diferenciales y no admitan el concepto neutro y abstracto de sujeto, propuesto por Habermas. Es decir, todas las reivindicaciones propias del feminismo (así como del multiculturalismo, los nacionalismos, los movimientos LGTB y cualquier grupo que base sus demandas en una consideración diferencial) se diluyen en el concepto abstracto y neutro del sujeto de la teoría de la acción comunicativa o son relegadas al ámbito privado, en la concepción normalizada del mundo de la vida<sup>505</sup>.

---

<sup>503</sup> Fleming, "Women and the 'Public Use of Reason'" pp. 131-132 [Traducción de I. G.]

<sup>504</sup> Fraser, "What's critical about critical theory?" pp. 115-117 [Traducción de I. G.]

<sup>505</sup> Fraser, "What's critical about critical theory?" pp. 127 - 130 [Traducción I. G.] Recuperaremos esta crítica de colectivos particulares en el capítulo siguiente, véanse p. 404 y siguientes.

En este sentido, también cabría plantear hasta qué punto la pretensión de Habermas de que todo sea debatido, criticado y se tengan en cuenta todas las razones, de todos los afectados, para que se puedan alcanzar (o tender hacia) consensos auténticos no se bloquea cuando se separan de modo abstracto estos dos ámbitos y se normalizan (o idealizan) las relaciones personales en la esfera privada. Es decir, más allá de su propia comprensión de la sociedad, cabría preguntar qué criterio tiene el autor para diferenciar entre sistema y mundo de la vida y para considerar que este segundo es aproblemático, se encuentra amenazado por el sistema, por lo que hay que fomentarlo. Y no habría respuesta a esta pregunta, más allá del decisionismo y la filosofía de la conciencia que ya destacamos en los primeros epígrafes de este apartado crítico, siguiendo por ejemplo las objeciones de Benhabib. Además, en la separación acrítica de esferas pública y privada que propone Habermas encontramos otro de los presupuestos incuestionados de la obra de este autor, que se presentan como universales, pero que en realidad se deben a la comprensión que el filósofo alemán tiene de su época; en este caso, cercana al liberalismo político, como por ejemplo ha criticado Pleasants<sup>506</sup>.

En el capítulo siguiente, seguiremos extendiendo esta objeción, en relación con otras interpretaciones de la obra del segundo Wittgenstein que difieren a la comprensión idealista de este autor que mantienen Apel y Habermas.

---

<sup>506</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* pp. 158 y 170 [Traducción de I. G.]

## 15. CRÍTICAS INSPIRADAS EN LA OBRA DE WITTGENSTEIN: EL IDEALISMO ACRÍTICO Y EL REALISMO TRASCENDENTAL DE JÜRGEN HABERMAS

"Ninguna tontería trascendental más,  
si todo está tan claro como una bofetada"  
(Carta a Engelmann, 16 de enero de 1918)

### 15.1. La imagen ontológica del lenguaje que mantiene cautivo a Habermas

Para acabar esta revisión de la obra de Habermas, vamos a aludir a lo que Pleasants denomina una "crítica gramatical"<sup>507</sup>, inspirada en la obra del segundo Wittgenstein, que se ocupa de los excesos idealistas y prescriptivos que acaba presentado la *Teoría de la acción comunicativa*<sup>508</sup>. A partir del aforismo §115 de las *Investigaciones*, este filósofo inglés sostiene que Habermas está cautivo por una figura concreta de la realidad o por una "imagen ontológica"<sup>509</sup> que depende de una concepción ideal de cómo funciona el lenguaje (la acción comunicativa, orientada al consenso) y que el filósofo alemán aplica (incluso impone) a los procesos comunicativos humanos, sin evaluar si tal concepción ideal es deseable o realizable.

La primera crítica que Pleasants dirige a Habermas se centra en la insistencia del filósofo alemán en que su teoría no postula ni prescribe un uso ideal o privilegiado de comunicación, sino que se limita a explicitar y describir las competencias comunicativas que llevan a cabo todos los hablantes, aunque sea de modo inadvertido. También cuestiona este crítico la reivindicación de Habermas de que, a diferencia de la metafísica tradicional, su propuesta está corroborada por estudios empíricos, como los de Piaget y Kohlberg, así como por consideraciones pragmáticas y realistas, inspiradas en cierta medida en la obra del segundo Wittgenstein. Por último, Pleasants tampoco admite la

---

<sup>507</sup> Pleasants *Wittgenstein and the Idea...* p. 167 [Traducción de I. G.] Literal: "My critique of Habermas's reformulated 'critical theory' is, as Wittgenstein would say, 'grammatical'. Si se quiere revisar la crítica de Wittgenstein al idealismo puede consultarse IF §89-133, que se suelen denominar las "secciones metafísicas" de las *Investigaciones*, donde el autor cuestiona los intentos de los filósofos de dar una teoría unificada y válida para todos los casos. También se puede leer el comentario que Baker y Hacker y Baker hacen de estas secciones ("Commentary on § 89 - 133" en *Understanding and Meaning*) o el artículo de Diamond: "Criss Cross Philosophy".

<sup>508</sup> Aunque los autores citados en esta sección centran sus críticas en la obra de Habermas, sin mencionar apenas la de Apel, también cabe criticar, por extensión, a este autor por haber sido el primero en dar una versión trascendental de la obra de Wittgenstein. Sin embargo, estas críticas no resultan aplicables a Benhabib, quien como ya sabemos, apenas trata la obra de Wittgenstein.

<sup>509</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* [Traducción de I. G.] Para la definición de esta "imagen ontológica" ("*ontological picture*") véanse las páginas 4, 10 y siguientes. Para las críticas a Habermas, véanse las páginas 7 *passim* y 167 *passim*.

convicción de Habermas, según la cual, si todos los humanos siguieran las pautas éticas y comunicativas definidas (o explicitadas) por su teoría, entonces las conversaciones cotidianas se tornarían más igualitarias, consensuales e inclusivas.

Reuniendo estas tres críticas, cabe destacar que para el filósofo alemán, el contenido de su teoría sólo parecía deberse a las pretensiones de validez, que cuando eran entendidas y compartidas por los hablantes, resultaban imposibles de rechazar; a no ser que se cometieran contradicciones performativas o se defendiera un trato no igualitario entre seres humanos. Ahora bien, según Pleasants, cuando Habermas mantiene esta tesis ya está atrapado por una concepción ideal del lenguaje que lo aleja de los procesos de comunicación cotidianos, aunque pretenda explicitarlos. Es decir, la *Teoría de la acción comunicativa* suponía, según su autor, la mejor (en ocasiones, la única) explicación posible de los procesos comunicativos humanos, que se facilitarían si se guiaran por el modelo de consenso propuesto o situación ideal de habla. Ante estas consideraciones, Pleasants critica que Habermas no se refiera a estos procesos comunicativos de modo concreto o situado y que no proponga medidas para hacerlos más igualitarios o inclusivos; sino que dedique la mayor parte de sus esfuerzos argumentativos a convencer a otros autores de la validez universal de su propuesta, iniciándose así un debate metafilosófico muy abstracto que se separa de las dificultades reales de los seres humanos<sup>510</sup>. Como ya problematizamos en el capítulo decimotercero de la tesis, si bien Habermas reformula su idea de consenso, nunca llega a cuestionar la validez o pertinencia de este concepto, sino que lo postula como un límite incuestionable de su teoría y como un horizonte deseable e incuestionable, eclipsando de este modo numerosos problemas del presente.

Además, según Pleasants, en el momento en que Habermas parte de esta concepción concreta de la realidad y de los procesos comunicativos humanos, ya está comprometido con un concepto tradicional de teoría (en oposición a las teorías críticas, si lo decimos con Horkheimer) o incluso con una comprensión positivista del conocimiento (que Pleasants denomina "*primary positivism desideratum*"<sup>511</sup>). Es decir, pese a todas las críticas que Habermas ha dirigido al positivismo, en el momento en que sostiene que su propuesta describe los procesos comunicativos humanos de modo más adecuado que otras teorías, entonces este autor ya está manteniendo una concepción

---

<sup>510</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 163 [Traducción de I. G.]

<sup>511</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* [Traducción I. G.] La alusión a la teoría tradicional y crítica está en p. 161; la semejanza con el positivismo en p. 177 y la crítica a Habermas en 162-167.

representativa del conocimiento y una noción referencial de verdad; de tal modo que la “verdad” de la teoría de la acción comunicativa prevalece sobre el uso puramente comunicativo del lenguaje<sup>512</sup>.

Como ya vimos, especialmente en el capítulo decimocuarto, esta imagen ontológica de la realidad llega a identificarse con una propuesta ética y con un orden social determinado que se aduce como la solución a todas las dificultades humanas. Por este motivo, y siguiendo la objeción de Marx que aducía que Hegel era acrítico con sus propios planteamientos y que su filosofía se basaba en la contemplación y descripción de la historia humana y no permitía pensar en la crítica o el cambio social, el crítico inglés incide que la propuesta de Habermas acaba constituyendo un “positivismo acrítico y un idealismo acrítico”<sup>513</sup>. En este sentido, Pleasants critica que aunque Habermas sostenga que su teoría sólo explicita las condiciones básicas que deben cumplir los discursos para ser simétricos y recíprocos, en realidad, el filósofo alemán impone su propia concepción de la sociedad sobre los procesos comunicativos<sup>514</sup>. Es decir, cuando Habermas formula su teoría, parte de una preconcepción concreta de cómo son los seres humanos y sus relaciones (racionales, reflexivas, propensas a llegar a entendimientos...). Como consecuencia, la concepción de la realidad habermasiana (“imagen ontológica”, si lo decimos con Pleasants) acaba presentando una serie de contenidos prescriptivos, según los cuales, la acción comunicativa prima sobre todos los demás actos de habla y en la ética del discurso, la justicia y la moral abstracta predominan sobre el concepto de bien de cada comunidad<sup>515</sup>.

Según el filósofo alemán, estas prescripciones eran incuestionables por deberse tan sólo al concepto de entendimiento, compartido por todos los seres humanos (tanto en su variante teórica, correspondiente a las pretensiones de validez; como en el nivel práctico y cotidiano del mundo de la vida); pero lo que Pleasants no admite es que a partir de este concepto de entendimiento, Habermas acabe postulando un concepto de racionalidad comunicativa, prácticamente incriticable, que suponga la solución a cualquier dificultad humana y se equipare además con una concepción ética concreta de

---

<sup>512</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 177 [Traducción de I. G.] Encontramos una crítica similar en la polémica entre Hesse y Habermas, “Science and Objectivity” (pp. 113-115)

<sup>513</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 172. [Traducción de I. G.] La crítica de Marx a Hegel se encuentra en *Early Writings*, p. 201

<sup>514</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 163 [Traducción de I. G.] Cabe unir esta crítica con la de Fraser al mundo de la vida que describimos en 14.3.3.

<sup>515</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 169-170 [Traducción de I. G.] Se puede leer un buen resumen de esta crítica en las páginas 176 y siguientes.



las relaciones humanas. Además, este concepto parece ser innegable, a no ser que se cometan contradicciones performativas o se renuncie a la vida en común.

Según Pleasants, sólo es posible dar este paso argumentativo (o “cabalgada teórica”, como lo ha denominado en alguna ocasión Jiménez Redondo<sup>516</sup>) si se parte de un concepto fuerte y muy connotado de racionalidad, que supera los límites establecidos por Habermas; ya que este autor, en principio, sólo pretendía explicitar las pretensiones de validez de todos los discursos humanos. En este salto argumentativo se vuelve a percibir la influencia de la filosofía trascendental kantiana (con todos los problemas y dificultades que ya mencionamos en la introducción, el capítulo duodécimo y al final del decimotercero) que lleva a Habermas a mantener lo que Benhabib o Lukes denominaron una ilusión racionalista y que pasamos a describir.

## **15.2. La ilusión racionalista de Habermas**

### **vs el carácter no fundamentado de las certezas**

Aunque ya hemos abundado en las críticas que recibió Habermas por mantener una ilusión racionalista<sup>517</sup>, como puntada final para este bloque crítico, cabe destacar, con Tully y Pleasants, que cuando Habermas traslada su concepto de racionalidad comunicativa al mundo de la vida, se distancia de los procesos de comunicación cotidianos, al mantener una concepción ideal de la realidad, más cercana a la filosofía kantiana y apelsiana que al pragmatismo y la obra del segundo Wittgenstein<sup>518</sup>.

Según Tully, el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas depende de la posibilidad de justificación reflexiva, de dar y pedir razones y argumentos. El filósofo alemán entiende esta capacidad como inherente a todos los sujetos que se expresan con sentido, de modo tal que la racionalidad comunicativa se convierte en la condición de posibilidad del entendimiento humano. Lo que este crítico no admite es que Habermas dé por sentado, de modo acrítico, que todos los procesos discursivos pueden racionalizarse y justificarse y que, como consecuencia, se vayan a alcanzar consensos universales, igualitarios y racionales<sup>519</sup>. Es decir, Habermas parte de una concepción predeterminada de la racionalidad, libertad y claridad de pensamiento de los humanos,

---

<sup>516</sup> Jiménez Redondo, *Metafísica y política en la obra de J. Habermas* p. 155

<sup>517</sup> Dimos la primera explicación de esta ilusión racionalista en los epígrafes iniciales del capítulo decimotercero (p. 294); a continuación ampliaremos esta crítica siguiendo la obra de Wittgenstein.

<sup>518</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* pp. 159-160 [Traducción de I. G.]

<sup>519</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 177 [Traducción de I. G.]

entendidos como “animales auto-justificadores”<sup>520</sup> y completamente racionales, por el hecho mismo de tener lenguaje y poder dar razones. Tully cuestiona esta comprensión por estar en exceso distanciada de los discursos cotidianos y por deberse a una postulación teórica inmotivada, originada en la concepción ideal que Habermas tiene de los procesos comunicativos, que impone de modo acrítico y con normatividad.

Este crítico contrasta la comprensión excesiva de la racionalidad que propone Habermas con los procesos comunicativos cotidianos, donde no todo puede ser razonado y sin embargo, en mayor o menor medida, los seres humanos se entienden<sup>521</sup>. Para explicar este contraste y criticar el racionalismo excesivo del concepto de entendimiento habermasiano, este autor recurre a las certezas de Wittgenstein y parte de un ejemplo concreto para aclarar su crítica: dudar de que Habermas se llamara realmente “Jürgen Habermas”. Tully argumenta que esta duda no tendría sentido en la mayor parte de los casos (aunque siempre es posible imaginar escenarios de usurpación de identidad). Pedir justificaciones de su nombre al filósofo alemán nos alejaría de los juegos de lenguaje cotidianos, enrarecería la conversación y las pruebas aducibles a su favor (por ejemplo, el certificado de nacimiento) no serían tanto razones, como convenciones y documentos facilitados por la burocracia alemana (pruebas, por cierto, más cercanas al sistema que al mundo de la vida).

A partir de esta consideración, Tully mantiene que en todos los procesos de comunicación cotidianos se dan por supuesto ciertos hechos o creencias (lo que Wittgenstein llamaba “certezas”) que al quedar al margen, sin ser cuestionadas, permiten que nos entendamos; aunque no existan razones últimas o motivos fundados para creerlas<sup>522</sup>. Este crítico recupera la comprensión pragmática y no fundamentada de las certezas que puede leerse en el siguiente aforismo:

“¿Cómo puedo seguir una regla?» -si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»” (IF §217).

---

<sup>520</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 178 [Traducción de I. G.] Literalmente dice: “We would tend to become the self-justifying animals we are disposed to become in virtue of being language communicators”.

<sup>521</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 182 [Traducción de I. G.]

<sup>522</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 179-180. [Traducción de I. G.] Para la descripción de las certezas, puede leerse, entre otros aforismos: SC §88-97 y §108-111.

Siguiendo este fragmento, Tully recuerda que la condición de posibilidad de cualquier acuerdo o consenso es que ciertos elementos, no argumentables (es decir, la “roca dura”) se encuentren fuera de discusión. Según esta comprensión, los consensos o momentos de entendimiento de la vida cotidiana (incluso en las formas más sofisticadas teóricas o abstractas de reflexión, incide este autor) no se deben a la capacidad de dar razones y explicar de modo exhaustivo cada argumento, como Habermas propone; sino que en los procesos de comunicación cotidianos subyacen distintos sobreentendidos, presuposiciones y “prácticas no reflexivas”, como las denomina Tully<sup>523</sup> o “una manera de actuar sin fundamentos”, como mantenía Wittgenstein (SC §110).

Cuando Habermas define su concepción ideal y excesivamente racional de los procesos comunicativos, se olvida de que en la base de estos procesos no se dan motivos razonados, completamente explicitables; sino costumbres, convenciones, una serie de certezas no fundamentadas y un “modo de actuar común” (IF §206) donde no hay razones últimas, más allá de estas costumbres y prácticas compartidas. Cabe aludir a otro pasaje de las *Investigaciones*, donde Wittgenstein insiste en que los juegos de lenguaje carecen de un fundamento o explicación última. Según el filósofo vienés, si alguien buscara los motivos últimos y profundos de una creencia, descubriría que tales razones no existen y que la pretensión de encontrar un sentido ulterior y definitivo, se debe al mantenimiento de una concepción ideal del funcionamiento del lenguaje. En este sentido Wittgenstein abre la siguiente línea de interrogantes, sin poder darles respuesta:

“¿No hay una explicación aún más profunda; o no ha de ser más profunda al menos la comprensión de la explicación? - Bueno, ¿tengo yo mismo, pues, una comprensión más profunda? ¿Tengo más de lo que doy en la explicación?- ¿Pero entonces de dónde viene el sentimiento de que tenía más?” (IF §209).

A partir de estos aforismos, Tully aduce que lo que Habermas entendía como razones, eran formas concretas y no razonadas de entender la vida, vinculadas a prácticas compartidas por distintos grupos humanos, es decir, certezas<sup>524</sup>. Wittgenstein describe esta falta de fundamentos narrando un hipotético debate entre un antropólogo que intenta explicar a un indígena cómo se sigue una regla: “Le das ejemplos, pero él tiene que adivinar su tendencia, y por tanto tu intención. Toda explicación que yo pueda darme se la doy también a él.” (IF §210)

---

<sup>523</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 182 [Traducción de I. G.]

<sup>524</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 188 [Traducción de I. G.]

Cuando alguien no conoce un juego de lenguaje, se le pueden dar explicaciones semejantes a las que se dan a un niño que está aprendiendo o a alguien que se ha equivocado para hacerle ver su error. Pero llega un momento en que no es posible dar una razón última, más allá del modo de actuar común. De nuevo, en palabras de Wittgenstein: «¿Tengo razones?», la respuesta es: las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones” (IF §211). Este autor concluye este aforismo sosteniendo que “cuando alguien a quien temo me da la orden de continuar la serie, actúo presto, con perfecta seguridad, y la falta de razones no me perturba” (IF §212).

En esta misma cita se puede encontrar un componente de fuerza y autoridad que no bloquea la comprensión humana, como Habermas mantenía, sino que la posibilita. Cabe recordar que el filósofo alemán insistía en que los actos de habla violentos y forzados, propios de la racionalidad estratégica, también estaban posibilitados por la capacidad de entendimiento, propia de la racionalidad comunicativa (TAC1:370 *passim* o p. 209); pero Tully invierte el orden de la explicación habermasiana y recurre a los pasajes de Wittgenstein que acabamos de citar para contrarrestar la profundidad y el exceso de racionalidad de esta argumentación. De acuerdo con esta crítica, Habermas sitúa las pretensiones de validez y la racionalidad comunicativa en la base de todos los discursos, sin percatarse de que a esta decisión teórica ya subyace una forma concreta de ver la vida, un modo de actuar sin razones o fundamentos (es decir, su propia e inmotivada certeza, según la cual, todos los procesos comunicativos son racionales y aclarables con argumentos).

Cuestiona entonces Tully que este autor pretenda imponer su propia forma de comprender la comunicación (y por extensión, las relaciones humanas, incluso en ámbitos éticos y políticos) de modo universal y normativo. Es más, cuando Habermas trata de universalizar estos conceptos, abandona la multiplicidad y diferencias entre juegos de lenguaje, en nombre de una única forma de comunicación, que entiende los distintos conflictos humanos en términos de corrección y racionalidad<sup>525</sup>.

En este sentido, cabe aducir que Habermas no tiene en cuenta que en la base de la comunicación no se da un único modelo de racionalidad, sino un modo de actuar común y variable. También olvida que resultan posibles distintas comprensiones de la

---

<sup>525</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 188 [Traducción de I. G.] Literalmente dice: “Habermas invites us to abandon our multiplicity of language-games in exchange for his canonical form of adjudication; to translate and assess our moral and political projects in the terms of ‘rightness’ and abjure our right to question the limits of this framework in theory and in practice”.

racionalidad, la justicia o el bien, correspondientes a formas alternativas de entender las relaciones humanas. Las diferencias entre juegos de lenguaje no se pueden reducir a un único uso o juego de lenguaje universal y omniabarcante; posibilidad que Wittgenstein critica en *Investigaciones* §64-66 y que ya problematizamos en relación con la postulación apelsiana de un juego de lenguaje trascendental (véase la sección 2.5, p. 87).

Al obviar esta comprensión plural e irreductible, Habermas universaliza e impone un modelo de racionalidad comunicativa, unívoca e incuestionable, correspondiente a su concepción de la realidad y que excluye a las demás<sup>526</sup>. Y entonces, según Tully, el filósofo alemán se encuentra más cerca de la obra de Kant que de la del segundo Wittgenstein<sup>527</sup>. La consecuencia más grave de esta herencia kantiana es que se anula la posibilidad de disentir de la propuesta habermasiana, por lo que el modelo discursivo y democrático que pretendía defender este autor acaba limitado y constreñido a una única racionalidad. Tully continúa esta crítica recordando que el filósofo alemán no tiene en cuenta las distintas tradiciones jurídicas, ni distintas concepciones del bien y la justicia que se han dado a lo largo de la historia, al quedar todas ellas reducidas a una comprensión unívoca de las relaciones humanas. Además, por partir de un concepto predeterminado y universal de racionalidad discursiva, Habermas impide la formulación de ciertas críticas, como las que, en nombre del pluralismo democrático o de distintas tradiciones de pensamiento cuestionan la validez universal de la racionalidad comunicativa<sup>528</sup>.

Es decir, el filósofo alemán inicia su teoría destacando la necesidad de preguntar y dar razones sobre cualquier tema, para alcanzar consensos auténticos, pero bloquea de antemano todas las preguntas sobre la validez de su teoría, así como de los conceptos de justicia, verdad o racionalidad que él define y que no pueden ser argumentados, ni disputados, sino que son dados por supuesto y universalizados de modo acrítico<sup>529</sup>.

Tully encuentra en estas postulaciones de Habermas algunas de las certezas básicas, no razonadas, ni razonables, de la Teoría de la acción comunicativa; cabría incluso decir que estas postulaciones son los ejes que dan sentido a su sistema de pensamiento y que se deben al modo de actuar sin fundamentos de Habermas<sup>530</sup>, en lo

---

<sup>526</sup> Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy" p. 190 - 191 [Traducción de I. G.]

<sup>527</sup> Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy" p. 187 [Traducción de I. G.]

<sup>528</sup> Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy" p. 190 [Traducción de I. G.]

<sup>529</sup> Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy" p. 187 [Traducción de I. G.]

<sup>530</sup> Se trata de alusiones a *Sobre la certeza*. La referida a los ejes se puede leer en SC §341-343 y la de la actuación sin fundamentos en SC §110 y §204 entre otras.

que supone, como ya se ha criticado, la vulneración de las bases mismas de su teoría de la comunicación<sup>531</sup> o lo que Benhabib llamó la “ruptura del círculo hermenéutico” (CNU:317) que explicamos al inicio del capítulo decimotercero.

Se produce entonces lo que Tully entiende como la mayor ironía de la teoría crítica de Habermas, ya que este autor pretendía lograr consensos lo más amplios posibles donde se diera el mayor reconocimiento posible de distintos seres humanos; pero el filósofo alemán se encuentra comprometido de antemano con un concepto limitado y restringido de racionalidad (una ilusión concreta de cómo funcionan los procesos comunicativos humanos) que impone y universaliza, sin poder dar motivos de tal universalización, más allá de su propia e inmotivada comprensión de la realidad<sup>532</sup>.

Pleasants desarrolla una crítica similar a partir del aforismo §559 de *Sobre la certeza*; según la cual los acuerdos cotidianos que alcanzan los humanos no se deben a consensos racionalmente motivados, de los que se puedan dar razones últimas y completamente justificadas, sino a un proceso vital y compartido que antecede cualquier consideración racional<sup>533</sup>. Por el contrario, cuando Habermas mantiene su concepción racionalista de los procesos de comunicación humanos, invierte una de las principales ideas del segundo Wittgenstein: “Los hombres concuerdan en el lenguaje. [Pero] ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida” (IF §241).

A partir de esta idea, este crítico argumenta que las bases fundamentales de la teoría de Habermas (su concepto de racionalidad comunicativa y su idea de consenso) no son argumentables, sino que se deben a su forma de comprender la realidad, esto es, a su propia certeza (no razonable, ni racional) que universaliza e impone de modo acrítico<sup>534</sup>. Además, en la certeza que guía a Habermas subyace su propia concepción política, cercana a planteamientos liberales<sup>535</sup>; ya que este autor mantiene un concepto de igualdad formal e indiferenciada, antepone una idea de justicia abstracta a las distintas concepciones éticas del bien o la vida buena y se deja llevar por un concepto autónomo y abstracto de ser humano, que como ya aludimos en la sección 14.3.3 y seguiremos destacando en los apartados siguientes, no se hace cargo de las diferencias entre grupos humanos, ni de problemas de personas y colectivos concretos.

---

<sup>531</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 196 [Traducción de I. G.]

<sup>532</sup> Tully, “Wittgenstein and Political Philosophy” p. 173 [Traducción de I. G.]

<sup>533</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 160 [Traducción de I. G.]

<sup>534</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* pp. 170 - 173 y 179 [Traducción de I. G.]

<sup>535</sup> Sobre las críticas de Pleasants a Habermas por su liberalismo, léanse las páginas 158 y 170 de la obra que se está citando.

Pleasants concluye su crítica insistiendo en que los principales conceptos de la Teoría de la acción comunicativa no se siguen ni de la explicitación de las competencias comunicativas de los hablantes, ni de algunos contenidos de la obra del segundo Wittgenstein; sino de las propias convicciones de Habermas, quien mantiene una comprensión excesivamente racionalista de los procesos comunicativos humanos y de este modo se olvida de que en la base de las conversaciones cotidianas no se dan acuerdos racionales, siempre aclarables por medio de razones; sino más bien certezas compartidas y concordancias prácticas no completamente elucidables. Por ello, y según este crítico, la propuesta de Habermas se distancia del mundo de la vida, donde predominan todo tipo de desacuerdos, malentendidos y disputas<sup>536</sup>; y aunque en un primer momento, este filósofo alemán pretendiera hacerse cargo de estas dificultades, acaba eclipsándolas, al proyectar un ideal de consenso igualitario y formal, que no sólo no está justificado, sino que resulta imposible de cumplir. Aunque ya hemos criticado bastante los horizontes comunicativos ideales que propone el filósofo alemán, en la sección siguiente, volveremos a problematizarlos, siguiendo distintas interpretaciones, no tan consensualistas ni idealistas, de la obra del segundo Wittgenstein.

### **15.3 Críticas al horizonte de consenso ideal y normativo**

#### **15.3.1 El argumento en oposición al juego de lenguaje privado trasladado a la sociedad**

En esta sección, partiremos del argumento clásico del segundo Wittgenstein, referido a la imposibilidad de un juego de lenguaje privado<sup>537</sup>, que el filósofo español José Medina recupera para frenar la tendencia que lleva a distintos filósofos políticos actuales a intentar fijar, de modo unívoco y de antemano, un ideal de consenso universal que acoja a todos los seres humanos. Aunque este autor va a dirigir sus críticas a las interpretaciones conservadoras y comunitaristas de la obra de Wittgenstein (el

---

<sup>536</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 163 [Traducción de I. G.] En la versión original dice: "In the real world, it is claimed, social life and language use is characteristically beset by disagreement, deception, force, coercion, ignorance, insincerity, etc..."

<sup>537</sup> La explicación de Wittgenstein que aduce que todos los juegos de lenguaje son compartidos y nadie puede inventar un lenguaje propio y usarlo una sola vez se encuentra en torno a IF §140-240. El que denominó esta explicación como "Argumento del juego de lenguaje privado" fue Kripke, en *Wittgenstein on rules and private language*. Puede leerse una buena exposición de este argumento en el artículo de García Suárez "Wittgenstein y la idea de un lenguaje privado".

quietismo de Nyíri y el colectivismo de Meredith Williams<sup>538</sup>); sus objeciones también resultan aplicables a las propuestas ideales y consensuales de Apel y Habermas.

Medina destaca que numerosos autores, como Meredith Williams, han partido de este argumento de Wittgenstein para sostener que si los juegos de lenguaje son públicos, comunes y no resulta posible crear significados por separado; entonces tampoco resulta posible alterar las reglas del juego, ni los significados de las palabras; sino que la pertenencia a una comunidad determina una serie de significados fijos y compartidos que facilitan la mutua comprensión de ese grupo<sup>539</sup>. En un sentido similar, Apel y Habermas también han desarrollado su propia versión de este argumento para aducir, como hemos explicado en este trabajo, que aunque sea posible crear nuevos significados y reglas, estos deben ser comprensibles y orientarse hacia un horizonte de consenso<sup>540</sup>. Por el contrario, un significado privado, que no se dirija a esta mutua comprensión o no se oriente al consenso, difícilmente podría ser comprendido y puede ser rechazado, tanto por el ya conocido argumento *tu quoque*, como por consideraciones éticas que cuestionarían a quienes no desearan alcanzar consensos igualitarios. La crítica de Medina a estas explicaciones se inicia en la imposibilidad del juego de lenguaje privado y amplía esta constatación desde un punto de vista individual y particular a uno colectivo o social. Define entonces este autor la versión paralela del argumento del juego de lenguaje privado: el juego de lenguaje social, que pasamos a describir.

Según Wittgenstein, no resulta posible que alguien invente y aplique sus propios significados privados sin contar con los demás hablantes. Medina parte de esta imposibilidad y la extiende a un ámbito social y a los usos colectivos del lenguaje. Es decir, para este crítico, tampoco es posible que un grupo concreto trate de fijar o imponer su propia concepción de la sociedad, sin contar con los demás. Wittgenstein criticaba al solipsista por mantener sus propios e incommunicables significados, ya que ni él mismo (el solipsista) podía saber cuándo se equivocaba en el uso de estos términos. De modo similar, según Medina, también se pueden criticar a los autores o grupos que

---

<sup>538</sup> La interpretación inmovilista de la obra de Wittgenstein, referida a la política puede leerse en Nyíri: "Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism" en McGuinness, B. (ed.) *Wittgenstein and his Time*. La interpretación colectivista, más referida a la sociedad, puede leerse en: Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning*. Para no extendernos demasiado, apenas trataremos las dificultades de estas interpretaciones. En la coda se aludirá brevemente a la propuesta de Nyíri y para las críticas a Williams, véase el artículo de Medina "Wittgenstein as a Rebel".

<sup>539</sup> Williams, *Wittgenstein, Mind and Meaning: Toward a Social Conception of Mind*, pp. 177 - 178

<sup>540</sup> La interpretación ideal y unificada del proceso de seguimiento de reglas del juego de lenguaje que propone Apel, puede leerse en TF1:350 *passim* o en el apartado 2.3 de la tesis. La versión de Habermas de este mismo argumento puede leerse en CEP: 63-76 y TAC1:138-146 o la sección 6.2



traten de mantener concepto unívoco de corrección y normatividad, o que proyecten un horizonte de consenso unificado y de comprensión plena, que incluya, sin excepción, a todos los usos lingüísticos y a todos los hablantes. Ya que ellos mismos tampoco sabrían si se están cumpliendo o no estas condiciones. En ambos casos, el individual y el social, faltaría una instancia común de corrección y de crítica, cuyo origen está en la práctica compartida de cada juego del lenguaje y en la posibilidad de cuestionar el uso de una regla. Cabe sostener, como hace Medina, que si no es posible oponerse a las normas establecidas o saber qué quiere decir equivocarse o vulnerar las reglas, los juegos de lenguaje no funcionan, porque carecen de normatividad<sup>541</sup>.

Para este crítico, esta posible comprensión ideal, unívoca y sin excepciones de las reglas del juego es especialmente problemática cuando se aduce en nombre de la racionalidad humana, entendida de modo abstracto e invariante, y se establece como el único criterio de corrección y norma, que sin poder ser cuestionado, ni alterado, se convierte en la base para criticar los procesos comunicativos humanos <sup>542</sup>. La interpretación colectivista, racional e ideal de los juegos de lenguaje también anula la normatividad y la capacidad de crítica. Esto no implica que el concepto de consenso que proponen Apel y Habermas sea incriticable por su carácter perfecto o ideal; sino porque se encuentra tan distanciado de los usos cotidianos del lenguaje, que no resulta posible saber si se está respetando o no esta norma ideal. Faltaría, de nuevo, una instancia común de corrección y de crítica (cabría decir, un contraejemplo) para validar este uso lingüístico. Cabe citar un aforismo de Wittgenstein que corrobora esta crítica:

“Nuestro juego de lenguaje se establece cuando existe cierta concordancia, pero el concepto de concordancia no entra en el juego de lenguaje. Si la concordancia fuera perfecta, su concepto podría ser absolutamente desconocido” (Z §430).

En este sentido, cabe aducir que los intentos habermasianos y apelsianos de universalizar usos lingüísticos y proponer un modelo unívoco e ideal de concordancia carecerían de sentido, no podrían ser comprendidos, ya que se apartan de la práctica comunicativa cotidiana, plagada de discrepancias y desacuerdos. Si se define e impone

---

<sup>541</sup> Medina, “Wittgenstein as a Rebel” pp. 4 [Traducción de I. G.]

<sup>542</sup> Medina, “Wittgenstein as a Rebel” p. 10 - 11 [Traducción de I. G.] “Correctness cannot be monopolized. The argument against the privatization of normativity is part of a bigger argument against any kind of monopoly of normativity, whether the alleged monopoly is in the hands of the individual or in the hands of the community. Correctness cannot be fixed and self-supported by any monopolizing agency (whether individual or collective). A kind of correctness that cannot fail turns out not to be correctness at all”.

un uso ideal y unívoco del lenguaje, resulta imposible saber si en los usos cotidianos se están respetando estas reglas, perfectas e inmodificables. Entonces, la normatividad quedaría bloqueada entre una proyección ideal e imposible y esos usos cotidianos, que en comparación con tal concepto u horizonte, resultan imperfectos o ininteligibles. Encontramos aquí, una nueva versión de la crítica wittgensteiniana al uso ideal del lenguaje, que dificulta las propuestas de Apel y Habermas.

Regresando al argumento de Medina sobre la imposibilidad del juego de lenguaje social, cabe destacar que si el solipsista cometía el error al creer que los significados pueden ser autónomos y propios; los colectivistas e idealistas cometen un error paralelo, al entenderlos como completamente heterónomos y situarlos en un nivel separado de la agencia<sup>543</sup>, bien en la comunidad (en una suerte de determinismo social insuperable, como hace Meredith Williams), bien en el lenguaje y en la racionalidad humana (como proponen Apel y Habermas). No obstante, si seguimos la metáfora de Wittgenstein sobre el escarabajo en la caja (IF §293) y se examina más de cerca esta comprensión ideal del lenguaje, se descubre que está vacía, que no es real; sino que se trataba de una proyección o de una imagen ontológica de la realidad.

Tras realizar esta crítica, Medina insiste en que la multiplicidad y diversidad de las prácticas humanas, o si lo decimos con Wittgenstein, de las distintas formas de seguir una regla, no pueden desaparecer en nombre de un ideal unívoco e incuestionable (autónomo y privado, o heterónimo y universal) sino que siempre se debe tener en cuenta la pluralidad de los significados y las prácticas humanas, así como sus posibles cambios, donde juegan un papel muy importante la posibilidad de resistencia, de crítica y contestación de los significados y reglas compartidos<sup>544</sup>.

Debemos diferenciar las propuestas más inmovilistas de Nyíri, Williams y Apel, de la de Habermas, que (con excepción de su concepción fija e irrebasable de las certezas del mundo de la vida que criticamos en el segundo apartado de 14.2 de la tesis) parece ser algo más flexible que la de estos tres autores, puesto que, como ya se ha explicado<sup>545</sup>, Habermas tiene en cuenta la capacidad de crítica como uno de los

---

<sup>543</sup> Medina, "Wittgenstein as a Rebel" pp. 10 – 11 [Traducción de I. G.] Literal: "If individualism makes the mistake of making the language-user and rule-follower fully autonomous, collectivism makes the opposite mistake of making the individual fully heteronomous by locating the sovereign source of normativity not in the individual, but entirely outside her, in the community".

<sup>544</sup> Medina, "Wittgenstein as a Rebel" p. 12 [Traducción de I. G.]

<sup>545</sup> Para leer más sobre la relación entre racionalidad y capacidad de crítica véase TAC1: 24-26, o el capítulo noveno de la tesis (p. 195)

elementos más importantes de su teoría, que resulta imprescindible para cuestionar el incumplimiento de las pretensiones de validez en las conversaciones cotidianas y para tratar de alcanzar consensos donde se hayan tenido en cuenta todas las críticas posibles.

Aun reconociendo que la teoría de Habermas admite un mayor criticismo que la de los demás autores citados, cabría seguir problematizando el concepto de crítica que mantiene este filósofo porque también trata de monopolizar el significado de este término, al vincularlo con su concepto de racionalidad comunicativa y orientarlo a un consenso ideal y homogéneo. Habermas sólo aceptaría como válidos los argumentos críticos dirigidos a lograr la igualdad, formal y abstracta, de todos los hablantes; y rechazaría todos aquellos que insistieran en que ciertos sujetos deben tener más voz que otros en ciertos debates, como el caso del aborto que ya hemos destacado<sup>546</sup>. El filósofo alemán tampoco admitiría la reivindicación de derechos diferenciales de ciertos grupos o colectivos (como en el caso de comunitarismos y nacionalismos, que ya aludimos en 11.2); y rechazaría asimismo las objeciones dirigidas a su *Teoría de la acción comunicativa*, ya que o bien las integra en su propio sistema (aduciendo el argumento *tu quoque*, en cualquiera de sus versiones) o bien las refuta por su carácter interesado o estratégico. Es decir, todas las críticas que no se ajusten al horizonte de consenso que define este autor, ni a su concepto abstracto y formal de igualdad, son desestimadas y superadas, tanto por su irracionalidad y posible autocontradicción, como porque parecen resultar “invivibles” en el ya problematizado mundo de la vida.

Para cerrar este apartado, cabe destacar con Medina que el principal error de los autores que mantienen esta comprensión en exceso racional e ideal del lenguaje es que parten de la premisa errónea de que sería posible mejorar la convivencia humana, si se fomentara la racionalidad humana y se persiguieran consensos universales e ideales, sin tener en cuenta los casos particulares y cotidianos. Es decir, como si por cambiar la estructura comunicativa y aclarar los discursos, se pudieran eliminar de forma automática todas las discriminaciones o injusticias<sup>547</sup>; cuando en realidad, esta proyección ideal resulta contraintuitiva y no tiene en cuenta todos los conflictos, intereses y tensiones que son inherentes a los asuntos humanos.

---

<sup>546</sup> Véase la página 299 de este trabajo, así como AED:172

<sup>547</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* p. 85. [Traducción de I. G.] En un sentido similar, Jiménez Redondo ha parodiado la exigencia excesiva de racionalismo de Habermas y su vinculación con una dimensión moral, destacando que si Sherlock Holmes hubiera leído la obra de Habermas, Conan Doyle “hubiera tenido la ocasión de contarnos una bonita historia” sobre la relación entre ética y conocimiento. (*Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, p. 160)

### 15.3.2 ¡Vuelta al suelo duro!

En segundo lugar, Medina ha criticado los excesos de idealismo y abstracción de la teoría de Habermas, quien postula un horizonte universal, formal y unificado de convivencia sin tener en cuenta la especificidad y diferencia de cada perspectiva, por lo que puede perder de vista las dificultades de contextos concretos<sup>548</sup>. En oposición a esta concepción ideal y racional de las vidas humanas, Medina recuerda, siguiendo a Wittgenstein, que la tarea de la filosofía es reconducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano (IF §116) y descender al “suelo duro”<sup>549</sup>, donde hay fricción, malentendidos y conflictos; en oposición al terreno helado, donde las condiciones son ideales, pero no permiten avanzar (IF §107) ni, cabría decir, entendernos.

El filósofo español insiste en la necesidad de no perder de vista la multiplicidad, diferencias y el carácter en ocasiones conflictivo de las sociedades humanas; también aduce que estos conflictos no se deben entender como negativos *per se*, sino que por el contrario, el buen desarrollo de los procesos democráticos requiere fricción epistémica, discrepancias, así como la posibilidad de criticar perspectivas y proponer alternativas a las prácticas o formas de vida establecidas<sup>550</sup>.

Por esto, los conceptos de crítica y normatividad no pueden ser unívocos o predeterminados (como aducen Apel, Habermas y el solipsista de los ejemplos de Wittgenstein), sino que han de ser entendidos como abiertos y variables. La aplicación de conceptos como los de “crítica” y “normatividad” no puede ser unívoca, ni definitiva; sino que siempre debe poder ser criticada, transformada y ampliada, para dar cabida a diferentes formas de vida en las sociedades presentes y para que no se reduzca el pluralismo humano. Según Medina, esta crítica y ampliación de los procesos discursivos no puede darse si se establece de antemano un horizonte unificado que guíe a todos estos procesos. Debe prevalecer, por el contrario, una “apertura radical” de la capacidad de contestación y crítica que deje abierta la posibilidad de criticar y cambiar las reglas del juego democrático, unido a la responsabilidad de cada uno<sup>551</sup>. Además, este autor recuerda que en la obra del filósofo vienés, la imaginación juega un papel

---

<sup>548</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* p. 305 [Traducción de I. G.]

<sup>549</sup> En la expresión “suelo duro” convergen dos metáforas distintas de Wittgenstein: el “terreno áspero” donde hay fricción, en oposición a los contenidos puros e ideales donde no se puede avanzar (IF §107 “*rauhem Boden*”) y la “roca dura” donde la pala se retuerce y sólo queda decir “es así como actúo” (IF §217 “*harten Felsen*”). Ya describimos las diferencias entre esta comprensión de Wittgenstein y la interpretación inmovilista de las certezas de Habermas en 14.2 (p. 355).

<sup>550</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* pp. 11 y 48 [Traducción de I. G.]

<sup>551</sup> Medina “Wittgenstein as a Rebel” p. 19 [Traducción de I. G.] (radical openness)

muy destacado, como impulso para pensar la posibilidad de vivir de forma diferente. Cabe recordar que Wittgenstein sostuvo lo siguiente:

“Si imaginamos los hechos distintos de como son, ciertos juegos de lenguaje pierden su importancia, mientras que otros se convierten en importantes. Así se transforma, poco a poco, el uso de los términos de un lenguaje” (SC §63).

Siguiendo este aforismo, para Medina resulta imprescindible aspirar a formas de vida diferentes, sin que esta tendencia anule la pluralidad y el dinamismo de las sociedades humanas. Propone entonces la articulación de distintas resistencias imaginativas e interactivas en lo que llama un “contextualismo polifónico”, donde distintas voces se levantarían para criticar y protestar contra la posibilidad de limitar, constreñir u homogeneizar las formas de vida humanas<sup>552</sup>. Esta concepción plural, imaginativa y crítica de las formas de vida contrasta con el horizonte de consenso ideal y simétrico, propuesto por Apel y Habermas, que, como ya se ha mencionado, puede discriminar o estigmatizar a todos aquellos que por razones contextuales o culturales no tengan cabida en los horizontes ideales, y como consecuencia, no llegan a recibir suficiente reconocimiento en las prácticas políticas cotidianas.

Como también ha criticado Mouffe, en oposición al idealismo y el consensualismo de Habermas: las democracias no necesitan una teoría de la verdad, ni nociones como “incondicionalidad” o “validez universal”; sino que deben partir del reconocimiento de la multiplicidad y diferencias de sus miembros, sin anular los factores distintivos y diferenciales, pero intentando fomentar compromisos comunes y momentos de entendimiento o de consenso, que serán puntuales y cambiantes<sup>553</sup>. Con su reivindicación de un modelo agonista de democracia y de una comprensión plural de los juegos de lenguaje, esta autora critica la aspiración habermasiana a un momento de consenso ideal, donde todos los sujetos participaran en condiciones de igualdad y no existieran los desacuerdos. Si se diera esta situación ideal, según Mouffe, se destruiría la base misma de las democracias, ya que lo que caracteriza a este sistema político es que siempre deja abierta la posibilidad de crítica, disenso o rebelión, para presentar los hechos de forma distinta y proponer otras formas de vida<sup>554</sup>.

---

<sup>552</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* p. 257 [Traducción de I. G.] (“Polyphonic contextualism”)

<sup>553</sup> Mouffe, *The Democratic Paradox* pp. 65-66 [Traducción de I. G.]

<sup>554</sup> Mouffe, *The Democratic Paradox* p. 105 [Traducción de I. G.]

Esta comprensión plural, múltiple y cambiante de la obra del segundo Wittgenstein no implica que todas las interpretaciones sean igualmente válidas y estemos abocados a un panorama de relativismo inconmensurable, donde todo valga. Realizamos este matiz para responder a la crítica de Habermas según la cual, si se rechazan sus conceptos universales y orientados al consenso, sólo quedaría una situación de relativismo inviable, donde la comprensión mutua sería imposible (véase su debate con Walzer en IO:128 *passim* y sus críticas a Winch, TAC1:83-99). Este recurso argumentativo, basado en una disyunción exclusiva, que Wellmer ha denominado “antinomía de la verdad”<sup>555</sup> y que opone completo entendimiento a ausencia de entendimiento, no resulta argumentable a partir de la obra del segundo Wittgenstein y ha recibido numerosas críticas, como pasamos a describir.

Al admitir tan sólo estas dos opciones como límites de todos los procesos comunicativos humanos, Habermas vuelve a estar cautivado por una imagen ontológica de la realidad, la que se deja llevar por la ley del tercio excluso (IF §352) y olvida la importancia de inventar casos intermedios para entender con claridad una cuestión (IF §122). En este sentido, Scheman ha criticado interpretaciones como la de Habermas porque suponen una lectura maniquea de la obra del segundo Wittgenstein que enfrenta dos tendencias, absolutas y excluyentes, entre las que no hay punto medio: una concepción completamente objetiva de las normas, de regulación exacta y completa, orientada al consenso ideal y donde no hay posibilidad de discrepar, se opondría al capricho y relativismo absoluto, donde cualquier interpretación de las normas sería válida y no habría entendimiento alguno entre ellas<sup>556</sup>.

Al realizar esta contraposición entre una propuesta universalista (la suya) y rechazar todas las demás por suponer interpretaciones relativistas, inconmensurables o contradictorias, Habermas no tiene en cuenta que según Wittgenstein una interpretación completamente libre de las reglas del juego no resulta válida, ya que supondría otro caso de juego de lenguaje privado. Como ha destacado Medina, la dicotomía entre completo acuerdo y completo desacuerdo que propone Habermas es falsa, puede provocar confusiones teóricas y se aleja del desarrollo de las relaciones

---

<sup>555</sup> Wellmer, *Finales de partida*, p. 176

<sup>556</sup> Scheman, N. “Forms of life: Mapping the rough ground” pp. 386-387. [Traducción de I. G.] La autora dirige esta crítica a David Pears, pero la consideramos extensible a la interpretación que Habermas hace del proceso de seguimiento de reglas a partir de la obra del segundo Wittgenstein.

humanas en el día al día<sup>557</sup>, donde la interpretación de las normas recibidas nunca es ni completamente unívoca, ni completamente arbitraria; sino disputada, compleja, variable y dependiente de la práctica y del contexto (IF §202 y siguientes).

Entonces, si se sigue la obra del segundo Wittgenstein, un completo acuerdo resulta tan poco plausible como un completo desacuerdo, ya que ambos polos anularían la capacidad de crítica y normatividad, y harían imposible la convivencia humana<sup>558</sup>. Este crítico español insiste en que siempre debemos estar atentos a las diferencias, a los matices y dificultades concretas de cada contexto. Además, hay que tener en cuenta que conceptos como los de “crítica” o “disenso” no son siempre iguales, ni significan lo mismo, como Habermas mantiene cuando unifica su significado en la proyección de su horizonte de consenso ideal, donde no hay lugar para la discrepancia. Por el contrario, según Medina, estos términos presentan distintas connotaciones o, cabría decir, su interpretación resulta más o menos flexible dependiendo del contexto; por ejemplo, en los procesos políticos democráticos existe mayor posibilidad de mostrar desacuerdos y criticar “las reglas del juego” que en matemáticas<sup>559</sup>.

Ahora bien, estas posibles variaciones de interpretación no implican que todo pueda ser cuestionado y criticado, Medina critica el idealismo habermasiano, sin llegar a mantener un planteamiento relativista. Para ello, se inspira, de nuevo, en algunos pasajes de la obra del segundo Wittgenstein, quien sostuvo que “quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (SC §115). Es decir, no todo puede ser cuestionado, ya que incluso en los casos de confrontación política en un contexto democrático resulta necesaria una base común para comenzar a discutir. Los desacuerdos y las críticas sólo se pueden dar si existe un punto de partida común (más práctico, que racional) o un “suelo duro” que limita lo que es disputable en un momento concreto, para un grupo de sujetos determinado<sup>560</sup>.

---

<sup>557</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* p. 276 [Traducción de I. G.] Esta crítica se dirige tanto al idealismo y a la posibilidad de horizontes de consenso, como al exceso de agonismo y beligerancia que cabe encontrar por ejemplo en la obra de Mouffe, que acabamos de citar. Volveremos a aludir a esta crítica de Medina a Mouffe en la coda.

<sup>558</sup> Medina “Wittgenstein as a Rebel” p. 22 [Traducción de I. G.] Recuérdese que para Wittgenstein: “El sentido de la oración [...] puede ciertamente dejar abierto esto o aquello, pero la oración hade tener, sin embargo, un sentido definido. Un sentido indefinido, no sería en realidad absolutamente ningún sentido” (IF §99) o también “Las reglas no son suficientes para establecer una práctica; también necesitamos ejemplos. Nuestras reglas dejan alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma” (SC §139).

<sup>559</sup> Medina “Wittgenstein as a Rebel” p. 23 [Traducción de I. G.]

<sup>560</sup> Medina “Wittgenstein as a Rebel” pp. 16-18 [Traducción de I. G.]

El reconocimiento del suelo duro y de la imposibilidad de dudar de todo que establece Medina se diferencia de la comprensión inmovilista y bien fundamentada de las certezas del mundo de la vida que propone Habermas. Como hemos explicado a lo largo de este trabajo (especialmente en el capítulo decimocuarto), aunque el filósofo alemán mantenga que sus consideraciones sobre el mundo de la vida son pragmáticas y realistas, su teoría supone un alto grado de idealización, presenta consideraciones en exceso ontológicas y una noción de infalibilidad que se distancia de los procesos de comunicación cotidianos y dificulta los momentos de confrontación y de crítica, para favorecer una imagen estática y conformista de las sociedades humanas<sup>561</sup>.

Sin embargo, estas críticas al idealismo e inmovilismo habermasiano no conducen a Medina a un momento relativista e inconmensurable donde todo fuera criticable y discutible, sin que hubiera posibilidad alguna de entendimiento. Según este crítico, el hecho de que no todo pueda ser cuestionado y la necesidad de mantener ciertos acuerdos antes de iniciar un proceso argumentativo (por ejemplo, respetar una institución democrática, un código legal o hablar un mismo idioma) no implica que haya temas que estén siempre fuera de cuestión. Es decir, siguiendo con estos ejemplos, si hubiera un cambio en una sociedad por el incremento de flujos migratorios o se descubriera el carácter injusto de una ley, sus normativas podrían cambiarse y el idioma utilizado también podría variar; pero aun así, debe mantenerse algo en común para que los debates continúen<sup>562</sup>. Esto es, siempre resulta necesario un “suelo duro”, aunque Medina entienda este concepto de modo más flexible y variable que Habermas.

Para este filósofo el “suelo duro” no es un límite irrebasable, ni un punto y final a los procesos discursivos humanos; ya que si se sigue la obra del segundo Wittgenstein, no resulta posible deducir un momento de consenso o completa estabilidad en los

---

<sup>561</sup> Véanse de nuevo las críticas de Pleasants a la infalibilidad del mundo de la vida en *Wittgenstein and the Idea...* p. 163 y ss. o la primera sección de este capítulo (p. 395).

<sup>562</sup> Quedaría aquí abierta una opción que podría favorecer la propuesta de Habermas: este autor podría aducir que resulta innegable que todos los grupos humanos poseen lenguaje y siguen reglas. Estos elementos podrían suponer nuevas condiciones de posibilidad de los procesos de entendimiento y favorecerían el argumento habermasiano a favor de un consenso universal. La respuesta que daríamos a Habermas, tras todos los argumentos desarrollados en este trabajo, es que no cabe renunciar, sin duda, ni al lenguaje humano, ni a una cierta regulación; pero que estos elementos pueden cambiar y ser muy distintos entre sí. Decir que todas las sociedades tienen reglas y lenguaje es tan amplio como poco significativo y no se pueden deducir consecuencias normativas y universales de este reconocimiento. Podríamos destacar además, siguiendo a Hacker, que en todos los juegos de lenguaje hay expresiones gramaticales como “no es posible ser rojo y verde a la vez” o “todos los solteros no están casados”, de las que no cabe deducir nada con carácter normativo (*Insight and Illusion*, p. 196, Traducción de I. G.)



juegos de lenguaje (véase SC §96 o §IF 18). Además, esta concepción se distanciaría de la realidad humana, que es múltiple, cambiante y plural. Medina entiende el “suelo duro” como unas paradas contingentes, momentos de reposo o entendimientos parciales que no resultan discutibles en un momento dado; pero que podrán variar en el futuro, cuando aparezcan nuevos miembros, con nuevas reivindicaciones<sup>563</sup>.

En un sentido similar, O’Connor ha destacado, en su vinculación de este concepto con la teoría feminista, que no cabe dudar de la existencia de un “suelo duro” en cada discusión o debate; pero éste no se puede definir como un bloque monolítico y estable, ya que esta imagen no sería adecuada para comprender el desarrollo de los procesos discursivos humanos y anularía, de antemano, la posibilidad de discrepar. Por el contrario, se debe entender que todos los suelos presentan fisuras, grietas, superficies abruptas y escarpadas; es decir, tensiones, fricciones u obstáculos, elementos que pueden ser entendidos de formas distintas y están abiertos a nuevas interpretaciones<sup>564</sup>.

Cuando Habermas entiende la base de cada proceso argumentativo como fija e inmutable y propone un modelo de consenso uniforme en el que nadie podría estar, racionalmente, en desacuerdo, este autor corre el riesgo de ocultar situaciones de opresión y discriminación, que según O’Connor, son tan comunes en el día a día, que pueden resultar desapercibidas o quedar invisibilizadas bajo esta falsa apariencia de normalidad<sup>565</sup>. Según esta autora, aunque se aspire lograr un concepto neutral y abstracto de sujeto, así como una norma universal para tratarlos a todos como iguales; en realidad, muchas discriminaciones permanecen latentes e irresueltas bajo esta apariencia de normalidad y homogeneidad. Por ejemplo, una misma normativa puede conllevar distintos efectos para personas de distinto color, distinta orientación sexual o

---

<sup>563</sup> Medina “Wittgenstein as a Rebel”, pp. 19-20. [Traducción de I. G.] Cabe destacar que esta interpretación de Medina no es tan distinta a la propuesta discursiva de Habermas, al menos en cuanto ambos destacarían que todos los temas son debatibles y se han de tener en cuenta las diferentes reivindicaciones de distintos grupos. Ahora bien, Habermas sigue manteniendo un ideal de consenso como horizonte de todas estas discusiones; mientras que Medina mantiene una comprensión más conflictiva del debate, al considerar que apuntar a un momento de consenso puede llegar a limitar y constreñir de antemano el debate.

<sup>564</sup> O’Connor, *Opression and Responsibility* p. 36 [Traducción de I. G.]

<sup>565</sup> O’Connor, *Opression and Responsibility* p. 136. [Traducción de I. G.] La autora sigue IF §129: “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad”. En un sentido similar Bourdieu ha criticado que la interpretación más generalizada y común de la sociedad, acaba entendiéndose como la única, se tiende a imponer como norma y a invisibilizar a quien no es igual. *La dominación masculina*, pp. 81-82. Resulta posible unir esta crítica a la de Fraser que describimos en 14.3.3 (p. 390)

incluso diferente nivel económico<sup>566</sup>. Hay que tener en cuenta también la comprensión diferencial, presente en nuestras sociedades, de lo que significa ser “hombre” o “mujer”, que suele conllevar un trato en exceso protector y en última instancia, discriminatorio de las mujeres, además de ocultar otras opciones de género<sup>567</sup>. Los ejemplos citados nos sirven para mostrar otra dificultad del ideal de consenso habermasiano y de su concepto unívoco y abstracto de sujeto; ya que estos acaban apuntando hacia una situación ideal, donde no hay diferencia, ni discriminación; pero se apartan completamente de las situaciones reales y cotidianas, sin ofrecer ninguna solución a las dificultades aludidas<sup>568</sup>. En oposición a esta comprensión homogénea, unívoca y aproblemática de los juegos de lenguaje, O’Connor cita el siguiente aforismo:

“Hay innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas-, sino que nuevos juegos de lenguaje [...] nacen y otros envejecen y se olvidan” (IF §23).

A partir de esta consideración múltiple y variante de los juegos de lenguaje, O’Connor propone la creación de nuevos conceptos y nuevas identidades, para cuestionar los significados unívocos y las visiones del mundo dominantes, que al estar más extendidas o generalizadas, se llegan a entender como la única comprensión posible de la realidad<sup>569</sup>. Sin embargo, estos nuevos significados no pueden entenderse como privados, individuales, ni arbitrarios; sino que se originan en la constatación práctica de la existencia de dificultades concretas que afectan a colectivos determinados. Por ejemplo, la autora describe la aparición de nuevos usos del lenguaje y nuevas prácticas, cuando un conjunto de personas descubre que se enfrenta a un mismo problema o dificultad compartida. A partir de esa base común, ese grupo comienza a articularse, organizarse y a actuar; para ello, desarrolla un lenguaje distinto, nuevas expresiones y conceptos dirigidos a dar nombre, denunciar y prevenir las discriminaciones a las que

---

<sup>566</sup> Por ejemplo: cómo actualmente en Madrid la policía tiende a pedir documentos identificativos a personas de color, cómo las multas por incumplimiento de cualquier ley resultan más fáciles de pagar para sectores con ingresos más altos o cómo según la Constitución Española todos los miembros del estado son iguales, pero existen numerosas discriminaciones, por ejemplo los homosexuales no pueden adoptar hijos o los afectados por las hipotecas parecen tener menos derechos que los banqueros que negociaron con ellos.

<sup>567</sup> O’Connor, *Oppression and Responsibility* pp. 91-92 [Traducción de I. G.]

<sup>568</sup> O’Connor, *Oppression and Responsibility* pp. 94-95 [Traducción de I. G.] Se trata de una crítica similar a la que hizo Benhabib en MI:71

<sup>569</sup> O’Connor, *Oppression and Responsibility* pp. 94-95 [Traducción de I. G.]

estaban sometidos. El ejemplo que da O'Connor es la redefinición del concepto de "queer", que comenzó siendo un insulto dirigido a los homosexuales, hasta que este colectivo se reapropió del término y lo reivindicó como una seña de su identidad, un nombre para una nueva forma de vida y una reivindicación social y legal constata<sup>570</sup>.

En conclusión, si como hacen Medina, Scheman y O'Connor, se parte de una comprensión, plural, múltiple y conflictiva de la realidad humana, inspirada a su manera en la obra del segundo Wittgenstein, y que se muestra especialmente interesada en defender las reivindicaciones particulares de grupos concretos; la concepción abstracta y consensualista de los procesos comunicativos que proponen Apel y Habermas resulta cada vez más ideal y distanciada, tanto de la realidad cotidiana de los seres humanos, como de la obra del filósofo vienés, en su segunda etapa.

#### **15.4 Recapitulación de estas críticas y extensión a la obra de Apel**

Cabe cerrar esta relación de críticas inspiradas en la obra del segundo Wittgenstein aduciendo con Pleasants que la propuesta de Habermas es una explicación abstracta, compleja y muy elaborada, que se aleja de los juegos de lenguaje cotidianos y que resulta difícil de entender sin un bagaje filosófico muy amplio; pese a la insistencia del filósofo alemán de que la validez de su postura no se debe a su autoridad teórica, ni a argumentaciones abstractas; sino a la descripción de las pautas comunicativas que los hablantes llevan a cabo cuando inician discursos; aunque, como critica Pleasants, muchos de los hablantes apenas puedan llegar a entender las complejas pautas que define este filósofo alemán<sup>571</sup> y cabría decir que aclarar la explicación de la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso ha ocupado gran parte de esta tesis.

En su comprensión ideal de la realidad, Apel y Habermas parten de antemano de una serie de conceptos inmodificables, no criticables, y en última instancia de marcado contenido ético, como los de "mundo de la vida" o "situación ideal de habla" (que Pleasants denomina "entidades trascendentales") y los imponen al entenderlos como el mejor modo de vida posible. Aunque estos autores aduzcan que el horizonte de consenso o la situación ideal de habla son conceptos contrafácticos y regulativos, Pleasants objeta el carácter prescriptivo de tales ideales, que en sus palabras, acaban

---

<sup>570</sup> O'Connor, *Oppression and Responsibility* pp. 96 [Traducción de I. G.]

<sup>571</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 168 [Traducción de I. G.] Cabe destacar que aunque Pleasants apenas se refiera a Apel, sus críticas a Habermas también resultan extensibles a este otro teórico del discurso, como mostraremos a lo largo de este capítulo.

pareciendo “más reales que la realidad misma”<sup>572</sup>. Dando incluso la impresión de que en comparación con el ideal, los procesos comunicativos cotidianos son imperfectos y se deben modificar y perfeccionar para adecuarse a este marco ideal. Al mantener esta consideración teórica tan abstracta y normativa, los teóricos del discurso han acabado proponiendo una comprensión de la realidad y de la filosofía muy distinta a la que podemos encontrar en la obra del segundo Wittgenstein, en la que parecían inspirarse. Para destacar este contraste, cabe recordar por ejemplo que para el filósofo vienés, había que evitar la tendencia a “querer purificar, sublimar, el signo proposicional mismo. Pues nuestras formas de expresión nos impiden de múltiples maneras ver que se trata de cosas ordinarias, enviándonos a la caza de quimeras” (IF §94).

Cabría sostener que Apel y Habermas persiguen quimeras cuando tratan de universalizar, de modo indiferenciado, su concepción de la realidad y la pretenden extender a todos los procesos comunicativos humanos, sin tener en cuenta las múltiples maneras de ver las cosas ordinarias. Además, la argumentación de estos autores parece ser incuestionable por la consideración trascendental, racional y *sine qua non* que mantienen, ya sea en la versión más idealista de la propuesta de Apel o en la lingüística y naturalizada que plantea Habermas. En cualquier caso, estos dos filósofos se apartan de los procesos comunicativos cotidianos y los describen desde fuera, manteniendo una comprensión ideal y perfecta del lenguaje que resulta más clara para ellos mismos que para los hablantes. Este gesto, propio de la filosofía del sujeto, se debe en última instancia a la comprensión, no razonada, ni argumentable, que estos autores tienen de la realidad; es decir, a sus propias certezas que quedan hipostasiadas como universales y neutrales, como la descripción de “como son las cosas”<sup>573</sup>.

Todos los críticos que no admitieran esta propuesta filosófica y comunicativa van a ser acusados, como ya se ha explicado, tanto de mala voluntad comunicativa, como de falta de claridad o incluso de irracionalidad. Este recurso argumentativo se observa con claridad en la obra de Apel, cuando atribuye desviación ideológica y mala voluntad a todos los que no admiten su teoría (véase el epígrafe 2.4.3, p. 78 o TF2:247). Y persiste, algo debilitado, en la propuesta de Habermas, cuando argumenta que quien

---

<sup>572</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 182 [Traducción de I. G.] En la versión original se dice: “These transcendental entities are then taken to be, in a sense, more ‘real’ than the reality which can be and is known”.

<sup>573</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 167. [Traducción de I. G.] En p. 170 Pleasants destaca la omnisciencia de Habermas ante su teoría. (No hace tanto, un periodista español de tendencia conservadora, acababa sus telediarios sosteniendo: “así son las cosas, así se las hemos contado”).

no respete las pretensiones de validez no puede ser considerado como un sujeto inteligible y que quien rechace el mundo de la vida se va a encontrar situado en una posición solipsista invivible (véase su discusión con Foucault en CCM:109 o la sección 10.1, p. 219). Esta forma de argumentar se debía a las consideraciones trascendentales, en exceso idealistas y acrílicas con sus propios planteamientos que mantienen estos autores; cuyas consecuencias más preocupantes son la reducción del pluralismo de los juegos de lenguaje y la posible ocultación de discriminaciones.

A lo largo de este trabajo hemos problematizado estos argumentos de Apel y Habermas por su posible etnocentrismo y su exceso de racionalismo que los distancian de los procesos de comunicación cotidianos. Además, estas consideraciones teóricas sólo se pueden mantener si se acepta la validez de la argumentación trascendental, así como de las complejas explicaciones que desarrollan estos autores. En este sentido, cabe destacar con Pleasants, que Habermas parece entender a todos los humanos como seres comprensivos, racionales y teóricos del discurso *per se* quienes nunca dudarían de la teoría de la acción comunicativa, ni de la ética discursiva, si las entendieran bien<sup>574</sup>. Sin embargo, al argumentar de este modo, el filósofo alemán se distancia de los procesos comunicativos cotidianos, de los problemas del día a día y de la obra de Wittgenstein; en una muestra más de que, pese a su giro pragmático, su teoría no es tan distinta a la de Apel en tanto sigue siendo excesivamente ideal y normativa<sup>575</sup>.

Podemos concluir las críticas que hemos dirigido a Habermas, constatando que los dos límites que establecía su teoría (consideraciones idealistas y trascendentales o consideraciones pragmáticas del mundo de la vida) son, en ambos casos, postulaciones idealistas, propias de la comprensión que este autor tiene de su época (de nuevo, de sus certezas) y donde se perciben ecos de la filosofía trascendental de Apel. Debemos tener en cuenta, además, que esta tendencia prescriptiva, idealizante y con pretensión de universalidad no resulta demasiado compatible con una filosofía inspirada en la obra tardía de Wittgenstein, para quien no era posible postular un ideal que tuviera que hallarse en la realidad (IF §101), ni se podía insistir en que las cosas *deben* ser así, con “un modo de expresión algo histérico, propio de la jerga universitaria”<sup>576</sup> (Z §299).

---

<sup>574</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea* ...p. 177 [Traducción de I. G.] “The essence of critical social theory consists in the demonstration that all subjects capable of speaking and acting are *ipso facto* ‘always already’ critical theorists themselves”

<sup>575</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea*... p. 179 [Traducción de I. G.]

<sup>576</sup> Cursivas del autor. En este aforismo Wittgenstein se refiere a la dificultad de decir “deber” en el cálculo matemático, pero luego extiende su crítica a otras expresiones que aducen obligación.

Por el contrario, para este autor, los juegos de lenguaje “no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje, como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire”, sino que suponen más bien “objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza” (IF §130), sin apartarse nunca de los usos cotidianos y para evitar excesos idealistas, como los que él mismo mantuvo en su *Tractatus*. En el aforismo que sigue al que acabamos de citar, Wittgenstein sostiene que sólo es posible “salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación [...] y no como prejuicio al que la realidad tiene que corresponder”; e insiste en que este prejuicio es “el dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar” (IF §131).

Siguiendo estos aforismos, los críticos que hemos citado en los últimos capítulos de la tesis (Tully, Pleasants, Medina, Scheman, Muguerza, Mouffe...) parten de la obra del segundo Wittgenstein para superar malentendidos e ilusiones como los de Apel y Habermas y retornar a las dificultades cotidianas que preocupan a los hablantes y pueden quedar desdibujadas si se mantienen esta comprensión abstracta e ideal. Cabe resumir todas estas críticas destacando con Muguerza que lo que diferencia a la obra de Wittgenstein de las interpretaciones idealistas que proponen Apel y Habermas (y lo que dificulta, además, estas interpretaciones) es que mientras que los teóricos del discurso limitan la multiplicidad de los juegos de lenguaje, para adecuarlos a su concepto de racionalidad comunicativa y a su modelo unívoco de relaciones humanas y orientadas al consenso; para Wittgenstein no existe la posibilidad de finales felices<sup>577</sup>.

Ahora bien, para acabar esta sección, cabe destacar que tampoco existe consenso entre los distintos intérpretes de la obra de Wittgenstein, ya que los autores citados también discrepan sobre el significado y la aplicación de la obra del filósofo vienes, así como sobre la posibilidad de iniciar una crítica inspirada en dicha obra, como la que se ha llevado a cabo en este capítulo. Por ejemplo, siguiendo el *dictum* wittgensteiniano de que “la filosofía deja todo como está” (IF §124), Nigel Pleasants considera que una vez aclarados los malentendidos y confusiones que subyacen a teorías como las de Habermas y Apel, la filosofía debería apartarse para dejar sitio a otras disciplinas, prácticas, comprometidas y aplicadas (Pleasants se refiere a la teoría crítica, en su vertiente marxista y frakfurtiana, así como a la sociología).

---

<sup>577</sup> Muguerza, *Desde la perplejidad* p. 106

Según este crítico, algunas ideas de Wittgenstein pueden servir para deconstruir pseudoteorías, pero después de realizar esta tarea crítica, se puede (e incluso se debe) prescindir de la obra del filósofo vienés para pensar sobre cuestiones urgentes sociales, políticas y éticas del presente, desde otro punto de vista<sup>578</sup>. Pleasants cuestiona la definición de teorías y propuestas políticas aplicadas a partir de la obra del segundo Wittgenstein como hacen Medina, con su epistemología de la resistencia; Scheman y O'Connor, con su feminismo wittgensteiniano y Mouffe, con su democracia agonista.

Esta crítica puede suponer un problema o dificultad teórica que afecta al núcleo de esta tesis. Ya que, ¿por qué estas aplicaciones prácticas y políticas de la obra de Wittgenstein resultan más adecuadas que las de Apel y Habermas que, a su manera, también son políticas y aplicadas? Una buena forma de presentar esta dificultad es recordar la crítica, inspirada en la obra de Wittgenstein, que Hacker realiza a todos los filósofos, él inclusive, quienes:

“Fascinados por el modelo científico o malinterpretando el método de investigación filosófica, los filósofos construimos teorías grandiosas, realistas o idealistas, trascendentales, antirrealistas o naturalistas. Abrumados por los gritos y las réplicas de sus rivales, en la batalla de los ‘ismos’, arrastrados por los estandartes, las proclamas y los cantos de guerra, no llegamos a entender que estas pseudoteorías son construcciones prácticamente mitológicas, que no pueden ser refutadas, ni confirmadas; sino que deben ser disueltas. Nos inclinamos a tomar partido, a defender el realismo o adoptar la causa por el antirrealismo; convencidos de que se trata de una contienda que acabará con un resultado definitivo, una victoria y una derrota, como la de los griegos y los troyanos; pero en realidad se trata, tan sólo, del enfrentamiento entre Zeus y Poseidón, o entre Hera y Afrodita. La tarea de la filosofía no es enfrentar teorías rivales, sino desvelar los errores comunes que subyacen a todas estas pseudoteorías, es decir, desmitologizarlas”<sup>579</sup>.

Ante consideraciones como ésta, en la coda nos preguntaremos si es posible proponer teorías políticas imbricadas en la práctica social del presente a partir de la obra tardía de Wittgenstein o si éstas suponen un exceso de interpretación de la obra de este autor y deben ser criticadas y disueltas por suponer imágenes ontológicas de la realidad.

---

<sup>578</sup> Pleasants, *Wittgenstein and the Idea...* p. 182 [Traducción de I. G.] Literal: “Wittgensteinian deconstruction of pseudo-explanations is merely the prolegomenon to thinking about urgent social, political and ethical issues”

<sup>579</sup> Hacker, *Insight and Illusion* (Edición revisada) p. 175 [Traducción de I. G.]

**CODA: SOBRE LAS DIFICULTADES DE INTERPRETAR  
LA OBRA DE WITTGENSTEIN**





## CODA: SOBRE LAS DIFICULTADES DE INTERPRETAR LA OBRA DE WITTGENSTEIN

Yo debo ser sólo el espejo en el que mi lector vea su  
propio pensamiento con todas sus deformaciones  
y con esta ayuda pueda corregirlas  
(CV §93; MS 112, 225)

### **a. Conflictos entre analíticos, continentales, resolutivos y mediterráneos**

Esta tesis podría haberse terminado en el capítulo anterior, con las críticas a Apel y a Habermas por excederse en su comprensión idealista y trascendental de la realidad y tratar de imponerla, de modo acrítico, normativo y con pretensión de universalidad sobre las distintas circunstancias humanas; pero me he dejado llevar por lo que Wittgenstein describe como la tentación del filósofo: “decir todavía algo cuando todo ha sido descrito” (Z §313).

Si la obra de Wittgenstein no se hubiera citado nunca en estas páginas, todo estaría bien y este trabajo podría haber concluido con la descripción de los excesos idealistas de los teóricos del discurso y las dificultades de su argumentación trascendental, siguiendo las críticas de distintos autores que en principio no son wittgensteinianos, como Benhabib (aunque también haya recibido ciertas dosis de crítica), McCarthy, Lukes, Thompson, Hesse, Fraser, Muguerza y tantos otros. Sin embargo, ésta siempre fue una tesis sobre Wittgenstein, si no directamente, ya que en ningún momento se ha hecho exégesis de su obra; al menos indirectamente, ya que las referencias al filósofo vienés no han dejado de aparecer: tanto por la interpretación idealista y trascendental que Apel<sup>580</sup> y Habermas hacen de este autor; como por las críticas que hemos dirigido a estos dos autores, basadas en algunos casos, en distintas interpretaciones de la obra del filósofo vienés, que inciden en el pluralismo y las diferencias, siempre cambiantes, de los juegos de lenguaje.

Los intérpretes pluralistas de la obra de Wittgenstein reciben con frecuencia una objeción que se podría haber omitido, pero a la que vamos a tratar de responder en esta sección para cerrar de modo consecuente esta tesis. Se trata de la crítica que aduce que

---

<sup>580</sup> No puedo dejar de recordar, quizás al modo de la ilusión biográfica, que uno de los primeros momentos de esta tesis fue la lectura, en la asignatura de Metafísica impartida por Carmen Segura en mi último año de licenciatura, del capítulo de *La transformación de la filosofía*, donde Apel postula el juego de lenguaje trascendental. El rechazo que me produjo esa interpretación de Wittgenstein me llevó tanto a seguir leyendo a Apel e interesarme por los argumentos trascendentales, como a buscar otras interpretaciones posibles de la obra del filósofo vienés, autor que ya conocía y admiraba gracias a las clases de Ángeles J. Perona, Óscar González Castán, Antonio Blanco y Javier Vilanova.

cuando Medina, Scheman, O'Connor *et al*, desarrollan sus argumentos, también van esbozando sus propias teorías o comprensiones de la realidad, inspiradas, en cierta medida, en la obra del segundo Wittgenstein. Pero, ¿hasta qué punto se puede proponer una teoría a partir del pensamiento de este autor? Esto no resulta posible si seguimos la interpretación de esta obra que dan, entre otros, Pleasants, Diamond y Conant (nos referiremos a estos dos autores más adelante).

Esta opción tampoco resultaría posible si leemos, al pie de la letra, algunos aforismos de Wittgenstein, quien sostuvo que:

“Cuando uno no está de acuerdo con las expresiones de nuestro lenguaje corriente (que, por otro lado, cumplen su tarea adecuadamente), es porque tenemos una figura en la cabeza que está en conflicto con la del modo de expresión corriente. [...] “Así es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite” (IF §402).

Siguiendo esta cita, cabe preguntar que si cuando Medina, Scheman, O'Connor o Mouffe critican la interpretación idealista de la obra de Wittgenstein, estos autores no están proponiendo ya una concepción predeterminada de cómo son las cosas, cabría decir que mantienen una “figura en la cabeza” o “pseudoteoría” (la de que la realidad humana es múltiple, cambiante, complicada y necesita fricción) y tratan de aplicarla sobre las distintas formas de vida. También podríamos plantear que estos críticos defienden sus teorías “como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite” y al desarrollar sus argumentos a partir de ciertos elementos de la obra de Wittgenstein, pueden llegar a contravenir el pensamiento de este autor, quien como ya sabemos, mantuvo una concepción muy crítica y restringida de la filosofía, tanto en el *Tractatus* (véase TLP 4.112, §4.114 *passim* y §6.53), como en las *Investigaciones filosóficas* (IF §109 y siguientes) y quien además, en distintas ocasiones, manifestó su rechazo a la posibilidad de crear una escuela o de tener discípulos; insistiendo especialmente en que no deseaba ser imitado por quienes se dedican a escribir artículos en revistas filosóficas (CV §352 y §355)<sup>581</sup>.

---

<sup>581</sup> En el *Nachlass*: MS 134, 141 (13 de abril de 1947)

Es decir, ¿hasta qué punto están legitimados estos autores críticos para argumentar que su comprensión de la obra de Wittgenstein es más adecuada que la de los teóricos del discurso? ¿No cabría pensar que todos ellos (Habermas, Apel, Medina, O'Connor, yo misma cuando me siento más cercana a estos dos últimos) están proyectando su propia comprensión de la realidad en su interpretación de la obra del filósofo vienés, diciendo, "las cosas deben ser así"<sup>582</sup>? En este momento, cabe volver a citar el aforismo §131 de las *Investigaciones*, donde Wittgenstein entiende la expresión entrecomillada como un caso del dogmatismo que tan fácilmente se comete al filosofar.

La salida "fácil" a esta dificultad sería callar (como recomendara Wittgenstein al final del *Tractatus*) o cambiar de disciplina (o de autor de cabecera) para tratar otros temas menos abstractos y más aplicados<sup>583</sup>; como ha hecho Pleasants, quien desde hace años se ha apartado de la obra de Wittgenstein para escribir sobre derechos humanos; o como Benhabib, quien arraigada en la teoría crítica, apenas ha estudiado la obra del autor vienés y en sus últimas obras ha obviado cualquier alusión a las consideraciones trascendentales, para partir de un universalismo, nunca argumentado, pero que entiende como necesario para criticar y eliminar todo tipo de violencia y discriminación.

¿Sería posible seguir estos ejemplos y acabar esta tesis aceptando que no resulta plausible proponer teorías filosóficas, ni mucho menos, propuestas sociales y políticas, a partir de la obra de Wittgenstein? Ésta es la interpretación "resolutiva"<sup>584</sup>, defendida sobre todo por James Conant y Cora Diamond, quienes a partir del aforismo §6.54 del *Tractatus* sostienen que todo lo que escribió Wittgenstein no son más que sinsentidos plenos ("austeros", los llama Conant), que se han de eliminar para alcanzar la visión correcta del mundo, tirar entonces la escalera y no decir nada más<sup>585</sup>.

---

<sup>582</sup> Véase en este sentido la crítica de Pleasants a Rorty, por tratar de imponer su propia "imagen ontológica de la realidad": contingente, irónica y solidaria. *Wittgenstein and the Idea...* pp. 19 -21

<sup>583</sup> Wittgenstein recomendaba a sus estudiantes más aventajados que se dedicaran a tareas más útiles y productivas, como la medicina (en el caso de Drury) o la mecánica (en el caso de Skinner). Monk, *Wittgenstein. The Duty of Genius*, pp. 334-335 y 358-360, respectivamente.

<sup>584</sup> Aunque en ocasiones me he visto tentada de denominar "disolvente" a esta interpretación, he optado por traducir literalmente el término inglés "*resolute*". Otros intérpretes, como Villarrea, han preferido usar los adjetivos "resoluto" o "austero" (véase su artículo "Sentido y conocimiento", donde además describe de forma muy clara la propuesta de Diamond).

<sup>585</sup> El principal libro donde se describe esta comprensión resolutiva es *The New Wittgenstein*, editado por Alice Crary. Destacan especialmente los dos artículos de Diamond (pp.149-173 y 262-292. Éste último se dirige a mostrar que la comprensión resolutiva también aparece en el argumento del juego de lenguaje privado). También resulta muy interesante el artículo de Conant que está en las páginas 174-217 del libro citado, especialmente las páginas 195-198, donde este autor da un resumen muy claro de la interpretación resolutiva.

¿Pero acaso estos mismos autores no están sosteniendo ya una teoría o una comprensión concreta de la obra del filósofo vienés, como por ejemplo ha criticado, entre muchos otros, Hacker<sup>586</sup>? ¿No cabría pensar que Wittgenstein mismo no siguió su propia crítica a la filosofía, cuando continuó escribiendo después del *Tractatus* y trató de dar su propia explicación de las relaciones entre lenguaje y mundo a través de los juegos de lenguaje? ¿Por qué las interpretaciones de Conant y Diamond (teorías con contenido, pese a su afán resolutivo) o las críticas de Hacker a estas interpretaciones resultan más adecuadas (es decir, parecen entender mejor la obra de Wittgenstein) que las interpretaciones de Medina *et al* o incluso las de Apel y Habermas?

Para responder a estas cuestiones, no debemos olvidar los factores sociológicos y de autoridad filosófica que subyacen a este debate. Esto es, que hoy en día Hacker es una figura de reconocido prestigio en el ámbito wittgensteiniano, especialmente en el mundo anglosajón donde (una vez fallecido Baker) es admirado como el mejor intérprete de la obra del filósofo vienés. Por otro lado, Conant y Diamond se han convertido recientemente en los principales representantes de la recepción de la obra de Wittgenstein en Estados Unidos (con permiso de Hans Sluga y David Stern); mientras que Apel y Habermas están “de capa caída” y pertenecen a la tradición continental e idealista, donde pesa más la influencia de Heidegger que la de Wittgenstein. Por último, Scheman y O’Connor son autoras que no trabajan directamente en la interpretación de la obra wittgensteiniana, sino en ética aplicada y teoría de género y tampoco proceden de universidades de reconocido prestigio. De modo similar, Medina se ha formado en un ámbito más “mediterráneo”, aunque ahora enseñe en Vanderbilt, y se interesa en temas aplicados, especialmente en tratar de evitar discriminaciones relacionadas con género y raza, en vez de hacer hermenéutica de la obra de Wittgenstein o filosofía “pura” (sin llegar tener muy claro qué significa este adjetivo).

---

<sup>586</sup> Para las críticas de Hacker a esta interpretación, puede leerse su artículo en *The New Wittgenstein* (pp. 353-382). En él Hacker sostiene que los intérpretes resolutivos sólo conceden importancia a algunos aforismos del *Tractatus* (especialmente a los dos últimos), pero no explican en porqué de esta preferencia, lo que para este crítico inglés supone una inconsistencia metodológica (p. 360) Es decir, ¿esos dos últimos aforismos son o no un sinsentido?, ¿por qué aceptar el contenido del final del *Tractatus* y no la obra entera, ni los siguientes escritos del autor?. Hacker también critica a los intérpretes resolutivos porque prescinden de las categorías que Wittgenstein propone en esta obra (decir/mostrar, sentido/sinsentido...), al entenderlas como un sinsentido. ¿Pero se puede mantener que una categoría es un sinsentido sin tener el concepto de “sinsentido”? Además, estos autores tampoco prestan atención a los distintos tipos de sinsentido que aparecen en el *Tractatus* (la distinción iluminador/no iluminador que Hacker lleva defendiendo desde sus primeros libros. Véase: *Insight and Illusion*, pp. 17-27).

Además de estas consideraciones sociológicas, los argumentos de quienes sostienen que las interpretaciones lógicas y gramaticales de la obra de Wittgenstein resultan más adecuadas que las aplicadas o políticas se deben en mayor medida a consideraciones biográficas sobre este autor. Es decir, los intérpretes, que englobaré bajo la denominación “analíticos”<sup>587</sup>, aducen que en su vida el filósofo vienés nunca estuvo interesado ni involucrado en política (aunque por otro lado, cabría recordar el momento en que se fue a la URSS para participar en la Revolución<sup>588</sup>). También mantienen una consideración que podríamos denominar “hermenéutica” (o “ceñida al texto”) referida a la ausencia de reflexiones sobre temas políticos o sociales en la obra de Wittgenstein<sup>589</sup>, donde predominan, por el contrario, observaciones sobre lenguaje y lógica; así como algunas referencias crípticas dedicadas a la ética, según las cuales no se puede decir nada, ni escribir un libro sobre este tema (CE:517). Aducen además que Wittgenstein hizo distintos comentarios sobre creencia religiosa, más en conversaciones con sus allegados que con pretensión teórica; aunque cabe decir que su postura estaba más a favor de un cierto agnosticismo, tolerante con los creyentes, en conflicto constante por su deseo de tener fe, sin lograrlo, y que destacaba la incompreensión que se da entre personas de distintas confesiones, ya que no se resulta posible criticar una creencia desde fuera, ni tratar de extenderla o argumentar sobre ella, como ya aludimos en el epígrafe dedicado a la teología de la acción comunicativa<sup>590</sup>.

A partir de estas consideraciones, más hermenéuticas, biográficas e históricas que filosóficas, las interpretaciones analíticas parecen quedar más autorizadas que las sociales o políticas (que podríamos llamar “mediterráneas”); por lo que mantener estos enfoques aplicados a partir de la obra de Wittgenstein puede suponer, como la gran

---

<sup>587</sup> Voy a denominar de modo genérico “analítica”, a la interpretación matemática, lógica y lingüística de la obra de Wittgenstein que no admite la interpretación política o aplicada. Aunque no me estoy refiriendo a nadie en concreto, sino a un conjunto de críticas y objeciones que he ido recibiendo a lo largo del desarrollo de la tesis, cabe destacar que mis principales interlocutores críticos han sido un intérprete resolutivo: Sebastian Grève (Birbeck College, Universidad de Londres) y dos wittgensteinianos de tendencia analítica: Franz Schörkhuber (Universidad de Viena) y Jakub Mácha (Universidad de Brno y *Wittgenstein Archives* en Bergen).

<sup>588</sup> Véase Monk, *Wittgenstein. The Duty of Genius*, pp. 351-354 (también puede leerse en este mismo libro, las páginas 343-345, donde se discute la tendencia política del filósofo vienés).

<sup>589</sup> Siguiendo con los comentarios sobre *The New Wittgenstein*, cabe destacar como Crary repasa todas las interpretaciones políticas de Wittgenstein, desde el conservadurismo de Nyíri, hasta el liberalismo democrático de Rorty para aducir que todas ellas malinterpretan las tesis del autor, por lo que pueden ser disueltas con la visión resolutiva y así evitar significados predeterminados y permitir la apertura de nuevos discursos y nuevas prácticas críticas. Crary, “Wittgenstein’s Philosophy in relation to political thought” (pp. 140-141, Traducción de I. G.).

<sup>590</sup> Véanse las páginas 339 y siguientes de este trabajo o LCR:712-716

mayoría de autores analíticos sostienen, lo que Biletzki ha denominado una “sobreinterpretación”<sup>591</sup>. Ahora bien, esto no deja de ser un argumento de autoridad, una muestra de carisma y una interpretación muy estricta y restringida de su obra. Nos encontramos ante uno de los temas de discusión más relevantes y más polémicos en los círculos wittgensteinianos<sup>592</sup>: ¿está autorizada la aplicación de la obra este autor a temas políticos y sociales, pese a que apenas aludiera a estos temas y no se posicionara políticamente? (Y en este momento, da la impresión de que, todos los que estudiamos a Wittgenstein citamos las *Investigaciones* y el *Tractatus* como otros citan la *Biblia*...)

En este debate, iniciado en 1973 con la publicación de la primera obra de contenido político inspirada en la filosofía de este autor (*Wittgenstein and Justice*, de Hannah F. Pitkin), los defensores de una interpretación política de la propuesta de este autor solemos traer a colación distintos pasajes de su obra donde se refiere a cuestiones más o menos aplicadas, como el archicitado aforismo §612 de *Sobre la certeza*. También recordamos que, en ocasiones, (como en *Investigaciones* §19 y §23) Wittgenstein describe los juegos de lenguaje como formas de vida y no dejamos de decir que se trata de una aplicación del pensamiento de un autor que nos resulta interesante y quien sostuvo, por ejemplo en el prefacio de las *Investigaciones*, que con los apuntes que componen ese libro le gustaría estimular a alguien para que tuviera pensamientos propios<sup>593</sup> (IF:13 -15).

La respuesta de quienes no aceptan esta interpretación aplicada suele ser recordar que el concepto de “juego de lenguaje” no equivale a “forma de vida”, ya que estos términos sólo aparecen en un mismo aforismo en contadas ocasiones<sup>594</sup> y son mayoritarias las referencias a los juegos de lenguaje unidas a observaciones gramaticales o matemáticas<sup>595</sup>. Los intérpretes analíticos insistirían en que Wittgenstein dirigía su

<sup>591</sup> Biletzki, (*Over interpreting Wittgenstein*, con especial interés de pg. 212 donde critica a Habermas.

<sup>592</sup> Para una buena descripción de este debate y sus problemas, puede leerse la introducción al libro editado por Heyes: *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy* (pp. 1 – 13)

<sup>593</sup> Citado por la paginación de la versión bilingüe alemán-español, de Crítica. Estas alusiones de Wittgenstein son problemáticas y ambiguas, cabe destacar cómo justo antes de esta cita, el pensador vienés sostiene: “que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable”.

<sup>594</sup> En concreto, estas dos expresiones se dan juntas en IF §19, §23, §241 y dos veces en la segunda parte de esta obra: al inicio de la primera sección (p. 409, edición de Crítica) y al final de la undécima (ib. p. 517). Además aparecen en otras cinco ocasiones en el *Nachlass*: MS 142, 19; MS 176, 51r y v; TS 220, 16; TS 227, 21 y TS 239, 16 (aunque algunas de éstas estén repetidas).

<sup>595</sup> Puede leerse una exhaustiva revisión de todas las menciones de “forma de vida” (*Lebensform*) en todos los escritos de Wittgenstein y su distinta comprensión en: Majetschak, “Forms and Patterns of Life: A Reassessment of a So-Called ‘Basic Concept’ in the Late Philosophy of Wittgenstein”, especialmente pp. 86-94. Cabe destacar que tras dar esta revisión, este autor mantiene que “forma de vida” no es un concepto aplicable al ámbito social o político.

atención al lenguaje, al análisis lógico y gramatical o a la teoría del color, sin que se mostrara interesado por temas políticos o sociales, dado que el trabajo de la filosofía parecía ser “pensar en uno mismo y su propia comprensión” (CV §84)<sup>596</sup>. Mientras que los defensores del enfoque aplicado seguimos recordando la necesidad de reconducir las palabras de sus usos metafísicos a los cotidianos (IF §116) y así *ad infinitum*.

La publicación digital de los manuscritos completos de Wittgenstein (*Bergen Electronic Edition*) en el año 2.000 ha servido para encontrar citas literales, tanto a favor como en contra, de cada uno de estos argumentos. Y en estos casos, los distintos intérpretes comienzan a parecer misioneros y nativos tratando de persuadirse mutuamente... (Teniendo siempre en cuenta, como sostuvieron Foucault y Rorty y como siempre recuerda Ángeles J. Perona cuando se refiere a este aforismo que ciertos sectores o personas siempre van a tener mayor influencia y poder que otras).

Desde esta perspectiva, el aforismo §612 de *Sobre la certeza* parece adquirir un nuevo significado: atrapados por nuestras propias convicciones y formas de ver la realidad, no resulta posible salir del atolladero en el que nos encontramos. No existe una única respuesta ni una interpretación correcta de la obra de Wittgenstein (ni cabría decir, de ningún otro autor, teoría o comprensión de la realidad) ya que, de nuevo, esto supondría proponer una imagen ontológica que obvia la multiplicidad y diferencia de los asuntos humanos. Por el contrario, cuando se trata de interpretaciones, sólo es posible mantener distintas actitudes, ligadas a valoraciones personales o elementos biográficos que no se pueden argumentar, ni explicar, más allá de la propia experiencia o del entorno en el que cada uno ha crecido o se ha formado en filosofía<sup>597</sup>. ¿Hemos topado entonces con el suelo duro? ¿No cabría pensar que cada uno de estos autores (Conant, Hacker, Medina, Habermas, Apel...) parte, como todos los seres humanos, de su propia convicción o certeza inmotivada, debida en mayor medida a cuestiones contextuales, de las que no se pueden dar razones últimas, sino que llega un momento en que sólo cabe decir: “es así como actúo” (IF §217)?

Esta comprensión de las certezas podría conducir a un panorama de relativismo inconmensurable donde cada uno interpretara a este filósofo (o al autor que fuera o a la realidad en su conjunto) como quisiera y nadie se entendiera con nadie; pero, como ya

---

<sup>596</sup> En el *Nachlass*: MS 112, 46 (14 de octubre de 1931)

<sup>597</sup> Si se me preguntara si no estoy manteniendo aquí una teoría general sobre los seres humanos y su concepción de la realidad, diría que no, que sólo he hecho una observación muy general que deja la puerta abierta a interpretaciones de la realidad múltiples, distintas e incluso opuestas.



argumentamos en el epígrafe 15.3.2, ciertos elementos de la obra de Wittgenstein impiden esta posibilidad<sup>598</sup>. Por ejemplo, en oposición a la comprensión relativista e inconmensurable de los juegos de lenguaje que propone Lyotard en su lectura, bastante pesimista, de las *Investigaciones*<sup>599</sup>; cabe destacar que no todo vale y que no todas las comprensiones de la realidad son posibles e igualmente válidas. A diferencia de esta comprensión relativista, cabe aducir que según el filósofo vienés no todo puede ser cuestionado, ya que “quien duda de todo pierde el sentido de sus palabras” (SC §115) y también mantuvo que “los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida” (IF §241).

Existen hechos en los que ninguno de los intérpretes de Wittgenstein podrían discordar (como la existencia del filósofo, la posibilidad de leer sus obras, el uso de un mismo lenguaje y la comprensión del significado de ciertos términos...). También existen concordancias prácticas que permiten iniciar un debate (como tratar de expresarse con claridad, no agredir a los oponentes, ni dudar de la existencia de los demás). Aunque ahora sólo hemos destacado unas pocas observaciones gramaticales sobre las reglas del juego académico<sup>600</sup> y todavía podríamos encontrarnos ante diferentes interpretaciones, sin que nadie tuviera más autoridad que otros para sostener que su interpretación es la correcta y las demás están erradas. Llegamos ya al meollo de la cuestión: ¿es posible comparar distintas interpretaciones de la obra de este filósofo vienés y argumentar que algunas resultan más adecuadas que otras?

Tras lo sostenido en esta tesis, respondería a esta cuestión de forma afirmativa y argumentaría esta afirmación mediante el contraste entre el concepto de juego de lenguaje trascendental que propone Apel y el diálogo que Wittgenstein plantea en el aforismo §65 de las *Investigaciones*, entre un pretendido filósofo idealista (quizás él mismo cuando escribió el *Tractatus*) y la comprensión múltiple y cambiante de los juegos de lenguaje, para mostrar que hay evidencias concluyentes en la obra del segundo Wittgenstein que desautorizan la comprensión trascendental de Apel:

---

<sup>598</sup> Puede leerse una buena argumentación de por qué el antifundamentalismo de Wittgenstein no conduce a relativismos en el artículo de Coliva: “Was Wittgenstein an Epistemic Relativist?”.

<sup>599</sup> Lyotard, *La condición postmoderna*, pp. 76-78. Encontramos una muy buena crítica a esta comprensión constructivista y arbitraria de la obra del segundo Wittgenstein en Kuusela, *The Struggle against Dogmatism*, pp. 186 y siguientes.

<sup>600</sup> Éstas serían certezas en el sentido de Wittgenstein que describimos en el capítulo decimocuarto de la tesis. Pese a sus semejanzas con la propuesta de Moore, consideramos que estas reglas del juego no se deben al sentido común, tal y como las entiende este filósofo inglés, porque no suponen conocimiento y varían con el contexto. Véase el epígrafe segundo del apartado 14.2

- “¡Tú cortas por lo fácil! [Increpa el idealista] Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los mayores quebraderos de cabeza, a saber, la tocante a la forma general de la proposición y del lenguaje.”

- “Y eso es verdad [Responde el segundo Wittgenstein]. En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que *no hay nada en absoluto común* a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos — sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje»<sup>601</sup>”.

Entonces, y como ya se ha argumentado a lo largo de esta tesis, cabe sostener que la interpretación que Apel y Habermas hacen del pensamiento de Wittgenstein es excesiva y no se sigue de una lectura atenta a las obras de este filósofo (especialmente a las posteriores al *Tractatus*<sup>602</sup>). Es decir, cuando estos dos autores tratan de definir una comprensión unívoca y homogénea de los procesos de comunicación humanos, identificada con un juego de lenguaje ideal o momento de consenso perfecto, olvidan que Wittgenstein sostuvo que la multiplicidad de juegos de lenguaje “no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje [...] nacen y otros envejecen y se olvidan” (IF §23). No tienen en cuenta tampoco que este filósofo vienés mantuvo que en los juegos de lenguaje siempre es posible discordar o seguir la regla de modo distinto (IF §206). Tampoco resultaría posible, según este autor, regular de forma exhaustiva y definitiva ningún juego de lenguaje, ya que el concepto de “reglamento ideal” no es comprensible (Z §440), ni se puede regular y delimitar de forma exacta una práctica, sino que siempre habrá lugar para malentendidos, nuevas interpretaciones y cambios (Z §440-441).

Todas estas aserciones se pueden contrastar con la comprensión idealista, unívoca y orientada al consenso de los discursos que mantienen Apel y Habermas y que

---

<sup>601</sup> Cursivas y corchetes de I.G.

<sup>602</sup> Como he tratado de argumentar en esta tesis (especialmente en las críticas al concepto de juego de lenguaje trascendental y al de mundo de la vida) tanto Apel como Habermas parten de la concepción metafísica y unívoca de la realidad que Wittgenstein mantenía en el *Tractatus* y la extienden a la segunda etapa de este autor, de tal modo que totalizan, idealizan e inmovilizan los juegos de lenguaje, distanciándose del pensamiento del segundo Wittgenstein y acercándose a planteamientos más ontológicos, como el de Heidegger.

parecía originarse en la obra de Wittgenstein; aunque estén claras las diferencias entre estas dos interpretaciones: en oposición a esta concepción ideal y consensual de los procesos comunicativos, Wittgenstein compara al lenguaje con un laberinto de caminos (IF §203), el en que nos podemos perder con facilidad; o con una ciudad: “una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas y de casas con anexos de diversos períodos” (IF §18), donde no existe un momento definitivo, ni una última explicación, que sería semejante a la aserción: “no hay una última casa en esta calle” y entonces se habría olvidado que siempre se puede edificar una casa más (IF §29). Cabría volver a aludir a las metáforas del río para explicar el carácter variable y sin fundamentos de las certezas (SC §96, §97). Aforismos como estos, que ya citamos para criticar la comprensión de las certezas de Habermas, van a abrir una nueva interpretación de la obra de Wittgenstein.

### **b. La interpretación antropológica y naturalista de las *Investigaciones***

A partir de la comprensión dinámica, abierta al cambio y orgánica de los juegos de lenguaje que se acaba de describir, distintos autores, como Garver, Saari<sup>603</sup>, Strawson en sus últimas obras, Hans-Johann Glock y los defensores del “tercer Wittgenstein”<sup>604</sup> han propuesto una interpretación antropológica y naturalista débil de los juegos de lenguaje; según la cual, este concepto se puede equiparar, en ciertos casos, a los distintos procesos de socialización humanos.

Cabe destacar que ésta no es una interpretación exclusiva de nuestros días, el primer autor interesado en estudiar el concepto de naturaleza en la obra de Wittgenstein fue J. F. M. Hunter<sup>605</sup> en 1968, sin embargo, este intérprete acaba definiendo una comprensión unívoca de este concepto, común a seres humanos y animales donde no había lugar para la diferencia. En oposición a esta lectura reduccionista, los intérpretes naturalistas que resultan más cercanos al enfoque de esta coda son los que defienden el pluralismo, como Peter Strawson, quien propone un naturalismo escéptico, cercano a la

---

<sup>603</sup> La interpretación naturalista de Garver puede leerse en *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein* y la de Saari en “Wittgenstein on understanding other cultures”, no insistiremos en ellas porque se limitan a analizar el concepto de “naturaleza” en las distintas obras de este autor, sin entrar en el debate aquí planteado sobre la posible aplicación de la obra de Wittgenstein.

<sup>604</sup> Esta interpretación se inició en 2003, con la publicación de *The “Third” Wittgenstein: the post-“Investigations” Works*, editado por Moyal-Sharrock, quien defiende que en sus últimas obras (*Sobre la certeza, Observaciones sobre los colores y Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*) el autor tenía una concepción naturalista y en cierta medida, universalista, de la especie humana, por existir certezas universales (las *hinge propositions*) que no resultan negables y están relacionadas con lo que implica ser “humano”, como tener cuerpo y sentir dolor. (Véase *The “Third” Wittgenstein*, pp. 51-57).

<sup>605</sup> Véase: Hunter “‘Forms of Life’ in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”

obra de Hume y entiende a las certezas como naturales, variables y carentes de fundamentos<sup>606</sup>; o también como Jose Medina, quien defiende un naturalismo social cambiante<sup>607</sup> y Pierre Bourdieu, quien explica los procesos de incorporación de *habitus* a través de las certezas<sup>608</sup>. A partir de estas tres interpretaciones, vamos a sostener que aunque los juegos de lenguaje, entendidos a la manera antropológica, puedan compartir algunos elementos (como tener reglas, jerarquías, estar transidos por prácticas y transmitidos por lenguaje), no se pueden reducir a un único modo de vida, ni se puede imponer uno de ellos como el único o el mejor modo de comprender la realidad (mucho menos con las connotaciones éticas y normativas que Apel y Habermas aducen). Al contrario: los juegos de lenguaje son imprevisibles, no están fundamentados, no son razonables, ni irracionales, están allí, “como nuestra vida” (SC §559).

Para sostener esta comprensión, estos autores parten de distintos aforismos donde se insiste en la multiplicidad cambiante de juegos de lenguaje, que son entendidos como parte de la “historia natural de la humanidad” (RFM, I: §46, §78, §950; II: §15 y §18). También traen a colación las consideraciones “primitivas” y “animales” sobre el origen de estos juegos (SC §359, §475 y §559). Aunque a diferencia de los defensores del “tercer Wittgenstein”, quienes atribuyen esta concepción a los últimos escritos de este autor, cabe destacar que en los años treinta, ya pueden encontrarse referencias a esta comprensión naturalista del proceso de seguimiento de reglas<sup>609</sup>.

Pese a sus diferencias, estos tres intérpretes parten de una consideración antropológica y cultural (no tanto relativista, como contextualista<sup>610</sup>) de los juegos de lenguaje que son entendidos como distintas formas de vida. Y explican estas diferencias

<sup>606</sup> Véase el primer capítulo de *Escepticismo y naturalismo* de Strawson o las pp. 120ss y 332ss.

<sup>607</sup> Véase: Medina “Wittgenstein’s Social Naturalism: The Idea of Second Nature after the Philosophical Investigations” en Moyal-Sharrock, *The “Third” Wittgenstein* (pp.79-92)

<sup>608</sup> Véase Bourdieu *El sentido práctico*, especialmente el capítulo tercero: “Estructuras, *habitus*, prácticas” (pp. 85-106) y el cuarto: “La creencia y el cuerpo” (pp. 107-128).

<sup>609</sup> Véase *Nachlass*, MS 112, 4r (octubre de 1931) o los fragmentos 4a y 4b del anexo. En este aforismo, Wittgenstein mantiene que el uso de una regla no se puede fundamentar, más allá de un hecho histórico o biológico, sino que sólo se puede describir. Esta idea vuelve a aparecer en distintas versiones mecanografiadas: (TS 211, 146; TS 212, 1421) y alcanza su forma definitiva en el *Big Typescript* (TS 213, 547-548, 1932). Para ampliar esta crítica al enfoque reducido de los defensores del “tercer Wittgenstein” puede leerse: Szeltner, “Notes on Wittgenstein’s Notion of Grammar and Moyal-Sharrock’s *Third Wittgenstein*” (pp. 326-327).

<sup>610</sup> Por “relativismo” entiendo la comprensión de las culturas presente en las obras de Winch, Harris o incluso Lyotard, quienes inciden en la independencia e incommensurabilidad de cada cultura, que tiene sentido y coherencia interna pero que no resulta comprensible (ni mucho menos criticable) desde fuera. Por “contextualismo” entiendo la explicación de las diferencias culturales a partir de procesos de aprendizaje o socialización, que pueden ser compartidos, aprendidos e incluso criticados, como mantienen Medina o Bourdieu.

por los distintos procesos de socialización y aprendizaje, propios de cada sujeto y de cada comunidad; en lo que Bourdieu ha denominado “incorporación” y Medina, “segunda naturaleza”. Como mantiene el segundo autor, el desarrollo de los juegos de lenguaje es parte de la “historia natural de la humanidad”<sup>611</sup>.

Debemos destacar, no obstante, que esta comprensión naturalista no conlleva un reduccionismo cientificista (a la manera de Quine), sino que parte de la constatación, realizada especialmente por la antropología, de que los grupos humanos se forman por distintos procesos de socialización y de aprendizaje. Es decir, a diferencia de las interpretaciones inmovilistas de la obra de Wittgenstein (como las de Nyíri, Habermas y Apel que ya conocemos) para Medina los procesos de adquisición de las certezas son contingentes e históricamente cambiantes, aunque sean válidos para un momento histórico dado y un grupo determinado. Esto se debe a que los juegos de lenguaje se basan en un modo de hacer común y en un proceso de incorporación de hábitos y creencias, que sin estar fundamentados, dan sentido a cada forma de vida y no se pueden reducir a un único modelo o una única concepción de la realidad<sup>612</sup>.

Partiendo también de una comprensión antropológica y pluralista de los juegos de lenguaje, Sluga ha sostenido que si es posible definir una propuesta política o social contemporánea inspirada en la obra de Wittgenstein, ésta sería pluralista<sup>613</sup>, a diferencia del consensualismo y el idealismo que mantienen Apel y Habermas. Para argumentar esto, Sluga recuerda que según el filósofo vienés, los juegos de lenguaje son diversos, cambiantes e irreducibles; por lo que reducir esta pluralidad a planteamientos unívocos y consensuales (sea en política o en cualquier ámbito) supondría lo que Wittgenstein llamaba “una dieta unilateral” y entendía como la causa de las principales enfermedades filosóficas (IF §593). Según este intérprete, si los juegos de lenguaje pueden equipararse a los distintos procesos de comunicación, mediación y traducción que se dan entre grupos humanos; también se ha de tener en cuenta que en estos procesos se dan todo tipo de malentendidos, desacuerdos y conflictos, inherentes e ineliminables de la convivencia humana<sup>614</sup>.

---

<sup>611</sup> Medina “Wittgenstein Social Naturalism” p. 87 [Traducción I. G.]. Este intérprete cita a su vez RPP I §1109 (MS 135, 129) donde Wittgenstein equipara la naturaleza humana al desarrollo de distintos sistemas de cálculo (es decir, estos pueden cambiar, pero siempre será necesario que exista uno) Véase el fragmento 5 del anexo.

<sup>612</sup> Medina “Wittgenstein Social Naturalism” pp. 81 - 84 [Traducción de I. G.]

<sup>613</sup> Sluga, *Wittgenstein* p. 139 [Traducción de I. G.]

<sup>614</sup> Sluga, *Wittgenstein* p. 138-139 [Traducción de I. G.]

Sluga concluye su reflexión sosteniendo que en toda concepción de la política o de las vidas humanas que se inspire en la obra tardía del filósofo vienés nunca se debe olvidar que este autor reconocía la diversidad y diferencias de las necesidades e intereses humanos, que no podían reducirse a un único sistema omniabarcante. El pluralismo humano es un hecho corroborado por Wittgenstein, quien localiza esta capacidad en las distintas habilidades y modos de expresión de los seres humanos, que multiplican, pero también limitan los procesos de entendimiento<sup>615</sup>.

Por argumentos como los citados y el reconocimiento de que si se acepta la equiparación entre juegos de lenguaje y formas de vida, se debe aceptar también que resulta más adecuada una interpretación pluralista de este concepto, en vez de proponer un único modelo de comunicación (e incluso de racionalidad y de vida), cabe considerar que Medina, Scheman, O'Connor, Bourdieu, Mouffe y todos los que sostengan una comprensión pluralista y cambiante de los juegos de lenguaje, interpretan de modo más adecuado la obra del segundo Wittgenstein que Habermas y Apel.

Queda la última parte de la dificultad planteada, ¿qué sucede si no se acepta la equiparación entre juegos de lenguaje y formas de vida?, ¿por qué la interpretación analítica parece ser más válida que la aplicada o la antropológica? Y quizás no existe una respuesta admisible por todos los intérpretes, sino que en este debate puede primar más la trayectoria profesional o incluso la vital (lo que anteriormente hemos descrito como las certezas de cada autor) sobre los argumentos filosóficos. En este momento, un crítico analítico podría sostener que en su interpretación de Wittgenstein, Medina, Scheman y O'Connor se dejan llevar por sus compromisos políticos, sus circunstancias vitales o sus reivindicaciones sociales; y esta crítica (ciertamente *ad hominem*) sería admisible; aunque por otro lado, también cabría decir que todos los seres humanos se dejan llevar por su propia concepción vital y que Wittgenstein mantuvo que "la filosofía de cada uno es cuestión de temperamento" (CV §106)<sup>616</sup>.

---

<sup>615</sup> Sluga, *Wittgenstein* p. 140 [Traducción de I. G.] Literal: "Aware of the diversity of our needs and interests, Wittgenstein understands that these needs and interests do not form an overall system. Human pluralism is for him a consequence of our diverse capacities and of multiple limitations of understanding".

<sup>616</sup> MS 154, 21v (1931). En una ocasión, en una mesa redonda sobre estos temas, yo presenté mi comprensión de Wittgenstein, unida a las dificultades de la extensión de los derechos humanos; mientras que otro ponente defendió una comprensión física y matemática del concepto de "normatividad". El moderador sostuvo que la versión de Wittgenstein de mi amigo era "descarnada" y la mía "apasionada". Cuento esta anécdota para incidir en las diferencias de temperamento y en que, pese a todo, me rodeo de intérpretes analíticos sin grandes dificultades.

La gran mayoría de los intérpretes analíticos no negaría que su propia comprensión de la obra de Wittgenstein también viene, en parte, motivada por sus propias creencias y concepciones vitales<sup>617</sup>, aunque este reconocimiento no impide que estos autores sigan sin admitir (o consideren exageradas o “mediterráneas”) ciertas aplicaciones y extensiones políticas de la obra de Wittgenstein.

Quizás en lo único en que podrían estar de acuerdo los filósofos analíticos y los defensores de una interpretación aplicada sería en la necesidad de bajar este debate al “suelo duro” de las prácticas cotidianas, para reconocer la multiplicidad y diversidad de los juegos de lenguaje (entendidos como sistemas matemáticos o como formas de vida), así como para mantener un punto de vista contingente y moderado que evite la imposición y universalización de cualquier aserción o creencia (ya que la filosofía no prescribe, ni dice “las cosas deben ser así”, IF §124 y §130). Todos ellos también podrían admitir, sin dificultades, que no es posible dudar y discutirlo todo (SC §115), sino que resultan necesarios ciertos ejes o puntos en común, aunque estos sean cambiantes y puedan estar referidos a distintos temas. Pero de nuevo, surgiría la cuestión de por qué estos puntos donde no es posible dudar se pueden basar en las relaciones necesarias que se dan entre números o colores, pero siempre surgen dudas y discrepancias cuando se intentan vincular las certezas con el reconocimiento de la vulnerabilidad de todos los seres vivos con cuerpo<sup>618</sup>. Es decir, ¿por qué si se parte de la obra de Wittgenstein, reflexionar sobre series numéricas o colores parece resultar más válido que pensar sobre el dolor humano? De nuevo, no parece haber una única respuesta correcta, más allá de la consideración diferencial que han recibido distintas escuelas y corrientes filosóficas, así como la poca atención que se ha prestado al cuerpo humano a lo largo de la historia de la filosofía.

Es decir, los intérpretes analíticos más estrictos van a seguir cuestionando que Medina, Mouffe u O'Connor defiendan (y acaso traten de imponer) un modo de vida (plural, diferencial, conflictivo) sobre otros; al considerar que esta aplicación no resulta admisible si se sigue al pie de la letra la obra de Wittgenstein. Quizás esta crítica analítica es acertada, al menos en parte, ya que ni Medina, ni O'Connor siguen al pie de

---

<sup>617</sup> Una vez un filósofo analítico, de formación matemática, me dijo que no había en la existencia humana nada más bello y perfecto que un teorema.

<sup>618</sup> Se trata ésta de una referencia a los ejes (o *hinge propositions*) argumentada por Moyal-Sharrock en *The Third Wittgenstein*. El último ejemplo, el del cuerpo, tiende a ser rechazado por autores analíticos, por considerarlo irrelevante para la filosofía, y por la existencia de contraejemplos: el “juego del lenguaje del faquir”, como me argumentó una vez Jose M<sup>a</sup> Ariso.

la letra la obra de este autor, sino que interpretan algunos aforismos escogidos, en consonancia con su comprensión de la realidad y sus compromisos políticos y sociales, y posteriormente aplican esta interpretación para intentar solucionar algunas dificultades del presente, que les preocupan.

Cabría discrepar, en parte, con esta crítica de los intérpretes analíticos por un motivo muy claro: ni Medina, con su epistemología de la resistencia, ni Scheman y O'Connor con su feminismo wittgensteiniano pretenden imponer, ni universalizar un modo de vida concreto y sin alternativas sobre los demás. Justo al contrario, estos autores tratan de abrir espacios para albergar distintas formas de vida y para fomentar tolerancia entre ellas; esto es, intentan ver la realidad de un modo distinto, cambiante y plural, pero sin determinar de antemano cómo ha de ser<sup>619</sup>. Y aunque entienden que Wittgenstein nunca aludió directamente a cuestiones políticas y sociales, valoran la aplicación ciertos elementos de la obra del filósofo vienes a temas actuales que les preocupan y que reclaman un posicionamiento. Cabe entonces sostener que Medina, Scheman y O'Connor no han sobreinterpretado la obra de Wittgenstein; para argumentar este punto, en el epígrafe siguiente, describiremos el concepto de método filosófico que Wittgenstein propuso en su segunda etapa.

### **c. Un nuevo método (o métodos) de la filosofía del segundo Wittgenstein**

Para seguir aclarando la comprensión de la filosofía que mantuvo el pensador vienes en su última etapa y poder contrastarla con las interpretaciones que hemos denominado “pluralistas” o “mediterráneas”, nos referiremos al análisis de los pasajes metafilosóficos de las *Investigaciones* (IF §89-133) que ha realizado Oskari Kuusela (intérprete de tendencia resolutiva moderada); así como al estudio del concepto de “ver como” o “visión sinóptica” (IF §92, §122-125) que ha llevado a cabo Benjamin Ware (autor formado en estudios literarios e interesado en la comprensión política y aplicada).

En su libro *The Struggle against Dogmatism*, Kuusela analiza distintos aforismos de las *Investigaciones* (con especial interés en el §130, tantas veces citado en este trabajo, donde se recuerda que la filosofía suele caer en el dogmatismo que dice “las cosas

---

<sup>619</sup> Es posible comparar esta comprensión con una cita de Butler, quien sostiene que escribe y teoriza para abrir posibilidades para el género, sin precisar qué tipos de posibilidades deben realizarse (*El género en disputa*, p. 8), para constatar que la propuesta de esta autora es semejante a la de Medina, Scheman y O'Connor, con la diferencia de que Butler no se refiere nunca a la obra de Wittgenstein, sino que parte de una corriente foucaultiana y así evita las dificultades aquí descritas.



deben ser así”) y extiende su investigación hasta los manuscritos del filósofo vienés, para contextualizar y comprender mejor el concepto de filosofía que este pensador mantuvo en su segunda etapa.

Debilitando la interpretación resolutive<sup>620</sup>, el intérprete finlandés mantiene que, después de haber escrito el *Tractatus*, Wittgenstein no quiso dejar de hacer filosofía, sino que definió un nuevo método, dirigido a resolver, caso por caso, distintas confusiones teóricas y devolver el lenguaje a su uso cotidiano<sup>621</sup>. Para mantener esta interpretación, Kuusela alude al siguiente fragmento del *Big Typescript*, de título “Método en filosofía. La posibilidad del progreso tranquilo”:

“El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión. En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.

Lo correcto en este caso es decir: se resuelven problemas (se apartan dificultades), no *un único* problema. El malestar en filosofía surge cuando los filósofos la entienden mal, la contemplan mal, como si estuviera dividida en (infinitas) líneas rectas, en vez de en una secuencia (finita) de encrucijadas. Este cambio de percepción crea una dificultad *enorme*. Intentamos abarcar estas líneas infinitas y nos quejamos de que no se puede hacer paso por paso. Por supuesto que no se puede, si cada paso se entiende como como una línea infinita. Pero podría hacerse si estos se entienden como encrucijadas concretas. -¡Pero entonces, nunca llegaremos al final!. Por supuesto que no, porque hay final” (BT §92)<sup>622</sup>.

Kuusela cita este pasaje para sostener que, Wittgenstein en su segunda etapa siguió haciendo filosofía, pero sin normatividad, ni vocación de totalidad o de universalidad. Esta pretensión totalitaria se debía a la ilusión de trascendencia que trata de alcanzar una visión externa y plena (“*sub specie aeterni*”, si lo decimos con el *Tractatus*) o un

---

<sup>620</sup> Kuusela critica a los intérpretes resolutivos por partir del *Tractatus* y extender su análisis a toda la obra de Wittgenstein, sin llegar a entender la intención crítica de este autor y totalizando las críticas de Wittgenstein que eran puntuales y se dirigían a resolver problemas concretos, como la concepción idealista y metafísica del lenguaje, (*The Struggle against Dogmatism* pp. 61-65, Traducción de I. G.). En este sentido, cabría decir que una crítica que no discrimina ejemplos y se aplica a todos los casos, deja de ser una crítica.

<sup>621</sup> Kuusela, *The Struggle against Dogmatism* pp. 45-46 [Traducción de I. G.]. En este momento, este autor está citando los aforismos: IF §116, §119 y siguientes.

<sup>622</sup> TS 213, 431-432. BT §92 (enero de 1932). Cabe destacar que la primera parte del fragmento se convirtió en IF §133 y la segunda parte (a partir de “El malestar”) está recogida en Z §447 (Paréntesis, cursivas y guiones de Wittgenstein, Traducción de I. G. Fragmento 6 del anexo).

momento último donde se llegara a una comprensión clara y definitiva del mundo y ya no se pudiera decir nada más (TLP §6.45 y §7).

Como ya sabemos, en sus obras posteriores, el pensador vienés criticó y corrigió su primera concepción de la filosofía; para ello definió un nuevo método (o mejor, nuevos métodos) que no se pueden anticipar, ni imponer y que se basan en distintas descripciones de los usos del lenguaje y en la búsqueda de ejemplos, empleados como objetos de comparación y dirigidos a ver la realidad de modo distinto (véase, otra vez IF §130-133). Ninguna de estas descripciones prescriben cómo debe ser la realidad, ni presentan un carácter necesario y universalizable, sino que sólo sirven para aclarar y superar malentendidos concretos<sup>623</sup>.

Para explicar este procedimiento filosófico y crítico, Kuusela alude a otro manuscrito de Wittgenstein, donde se explica la relación entre la imagen (o ejemplo) que desarrolla el filósofo y la realidad, como un modo de criticar la concepción ideal y metafísica del lenguaje que ya conocemos:

“Cuando estás tentado a hacer enunciados metafísicos y generales, pregúntate (siempre): ¿en qué casos estás pensando, qué tipo de caso, qué concepción de la realidad estás manteniendo? Algo trata de resistirse a esta pregunta, porque parece que el ideal está amenazado, cuando lo que estamos haciendo es ponerlo todo en el lugar que le pertenece. Podemos tomar una imagen para comparar con la realidad, para representar cómo son las cosas, no para falsear la realidad. Siempre debemos preguntarnos: “¿Cómo se sostiene esa imagen?”, para de este modo poder reivindicar su significado aplicable.

La “apariencia sublime” nos obliga a distanciarnos de los casos concretos, de tal modo que lo que digo no encaja de ninguna manera. Nos desplazamos hasta una región etérea y nos referimos a unas señales *auténticas*, donde la regla tiene que cumplirse (aunque no podamos saber cómo, ni dónde). Hemos llegado a una superficie helada<sup>624</sup>.

Ante la posible crítica de que con explicaciones como las citadas, Wittgenstein está universalizando una tesis sobre el funcionamiento del lenguaje o sobre el método de la filosofía, Kuusela insiste en que las explicaciones y recomendaciones de este autor no

---

<sup>623</sup> Kuusela, *The Struggle against Dogmatism* pp. 49-50 [Traducción de I. G.]

<sup>624</sup> MS 183, 163- 164 (8 febrero de 1937). Cursivas, paréntesis y énfasis del autor. (Fragmento 7 del anexo) Nótese que las últimas líneas son una versión previa del aforismo §107 de las *Investigaciones* (el que refiere al carácter ideal y helado de la lógica que no permite avanzar y recomienda la vuelta al suelo duro).

funcionan en vacío (IF §132), sino que son ejemplos desarrollados para solucionar confusiones concretas. En el caso que estamos explicando, el filósofo vienés desarrolló una serie de ejemplos para frenar los intentos de sublimar la filosofía o de definir tesis con carácter universal y necesario, como sucedía en el *Tractatus*<sup>625</sup>. Es decir, el uso de los juegos de lenguaje como objetos de comparación sólo vale para casos puntuales y no se puede extrapolar a un método, válido sin excepción; ni a una explicación única, que sea la solución definitiva de todos los problemas filosóficos; sino que hay que ir, como ya se ha explicado, caso por caso, proponiendo distintos ejemplos y contraejemplos, para ver la realidad de otro modo<sup>626</sup>. En este sentido, Kuusela recuerda en referencia a una de las principales definiciones que encontramos en la obra tardía del filósofo vienés (la que equipara significado con uso) que ni siquiera esta explicación se puede totalizar a todos los juegos de lenguaje, sino que, como puede leerse en este aforismo:

“Para una gran clase de casos de utilización de la palabra «significado», *aunque no para todos* los casos de su utilización, puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”<sup>627</sup> (IF §43)

Es decir, Wittgenstein nunca sostuvo que el significado siempre fuera el uso, realizando una afirmación categórica y sin excepciones, sino que se refiere a una gran clase de casos, pero no a todos, por lo que no universaliza sus conclusiones<sup>628</sup>.

Nos encontramos ante una nueva forma de hacer filosofía (o crítica filosófica) que no realiza enunciados categóricos, ni impone cómo debe ser la realidad; sino que avanza caso por caso, resolviendo dificultades concretas con ejemplos como objetos de comparación, que sólo son válidos para esos casos y no se pueden extrapolar. La intención de Wittgenstein al desarrollar este método, además de eliminar distintas confusiones, fue intentar ver la realidad de modo distinto y reconocer diferentes usos del lenguaje, sabiendo que nunca se eliminarán todas las ilusiones, ni habrá una única manera correcta de ver la realidad. Este autor se propone “bajar a la tierra” las preguntas filosóficas (BB:1)<sup>629</sup>, para poder “disipar la niebla y ver con claridad el

---

<sup>625</sup> Kuusela, *The Struggle against Dogmatism* pp. 145-146 [Traducción de I. G.]

<sup>626</sup> Kuusela, *The Struggle against Dogmatism* p. 164 [Traducción de I. G.]

<sup>627</sup> Cursivas de I. G.

<sup>628</sup> Kuusela, *The Struggle against Dogmatism* pp. 157-158 [Traducción de I. G.]

<sup>629</sup> Expresión procedente de la primera página de *El cuaderno azul*, donde se empieza a percibir esta nueva comprensión de la filosofía. En el inicio de esa lección, Wittgenstein sostiene que preguntas como “¿qué es el significado?”, nos desorientan y bloquean. No se puede decir lo que (siempre y sin excepción) es el significado, sino que haya que bajar esa pregunta a la tierra, para ver sus usos.

funcionamiento y los usos del lenguaje” (IF §5) o para reconducir “las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (IF §116) que es múltiple, variante y diverso.

A partir de aforismos como los que acabamos de citar, Benjamin Ware se ha referido a la importancia del “ver cómo”, como un método para resolver distintos malentendidos, lingüísticos y prácticos<sup>630</sup>. Este intérprete inglés recuerda que según las *Investigaciones*, “para ver más claramente, aquí como en innumerables casos similares, no debemos perder de vista los detalles del proceso; *contemplar de cerca* lo que ocurre”<sup>631</sup> (IF §51). En esta misma obra, Wittgenstein también sostuvo que las distintas aplicaciones de la filosofía se dirigen a ver la vida de un modo diferente, más atento a las prácticas cotidianas, sus dificultades y sus diferencias y donde se presta más atención a los detalles o pormenores (IF §52), que suelen pasar desapercibidos, porque “los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad” (IF §129). De modo similar a Kuusela, Ware también entiende que el segundo Wittgenstein desarrolló un método crítico, dirigido a superar los planteamientos filosóficos universalistas e idealistas y a examinar cada situación con atención a los pequeños detalles, para ver la realidad de modo diferente; y recuerda por ejemplo que para este autor en filosofía no puede haber un único método, sino “métodos, como diferentes terapias” (IF §133).

Una vez descrito el concepto de método que Wittgenstein propuso en su segunda etapa, cabe concluir la coda destacando que las críticas que Medina, Scheman y O'Connor realizan a la comprensión idealista y unívoca del lenguaje, propuesta por los teóricos del discurso, pueden ser entendidas como aplicaciones de este método (o métodos). Es decir, estos tres críticos han partido de la obra del segundo Wittgenstein para criticar las idealizaciones excesivas y aclarar las confusiones filosóficas que han llevado a algunos autores, como Apel y Habermas, a mantener que el lenguaje (y por extensión, la vida) tiene ser de una manera concreta (ideal, unívoca, consensual...) y como consecuencia de esta idealización, los teóricos del discurso se apartan de la multiplicidad, las diferencias y los numerosos conflictos de la vida cotidiana.

Es posible sostener que Medina, Scheman y O'Connor han trasladado los debates filosóficos desde un terreno ideal y helado hasta el suelo duro donde hay

---

<sup>630</sup> Estas reflexiones proceden de la intervención de Benjamin Ware en el Workshop *Wittgenstein and the Creativity of Language*, Universidad de Bergen, 14 de junio de 2013, de título: “Seeing the Everyday Otherwise: Vision, Ethics and Utopia in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”.

<sup>631</sup> Cursivas de Wittgenstein.

fricción; sin pretender solucionar nada de modo definitivo, sino atendiendo a problemas, discriminaciones y dificultades vividas por los humanos, que les preocupan y que pueden ser obviadas por el enfoque ideal y consensual de Habermas y Apel. El objetivo de esta crítica es contemplar estas dificultades desde distintas ópticas o compararlas con distintos ejemplos, para entenderlas, superarlas y conseguir que más personas vivan de modo diferente, sin prescribir un modo de vida sobre otros.

Puede resultar interesante contrastar los tres enfoques críticos citados con la propuesta de Mouffe, quien también se inspira en la obra del segundo Wittgenstein para definir un único modelo de democracia (agonista y conflictiva, explicada al final del capítulo decimoquinto de la tesis, páginas 410 y siguientes). En este sentido, y a diferencia de las propuestas de Medina, Scheman y O'Connor, cabe argüir que la filósofa belga sí mantiene que las sociedades tienen que desarrollarse de una forma concreta, por lo que sobreinterpreta la obra de Wittgenstein. En este caso, las objeciones del intérprete analítico sí pueden resultar admisibles y Mouffe podría estar cometiendo el gesto dogmático que lleva a afirmar que la realidad se debe corresponder a un modelo filosófico predeterminado (IF §131).

Medina ha realizado una crítica similar a la obra de Mouffe al considerar que esta autora también parte de una falsa dicotomía que opone acuerdo y desacuerdo y de este modo obvia cualquier otro modelo de interacción entre seres humanos<sup>632</sup>. Por el contrario, este crítico pretende evitar la imposición de cualquier concepción filosófica o vital (ya sea consensual o agonista) sobre la realidad y recomienda retornar el análisis a los conflictos del día al día, donde se dan distintos conocimientos situados, en diferentes contextos, en ocasiones enfrentados, y que no pueden reducirse a un solo modelo o a una única comprensión de la realidad, es decir, que en la vida cotidiana siempre hay fricción.

A partir de esta consideración, Medina define un procedimiento crítico, inspirado en la obra del segundo Wittgenstein, y lo aplica para entender y tratar de resolver dificultades concretas de los seres humanos. Este procedimiento se caracteriza por ser particularista y contextual, es decir, se muestra atento a cada caso o cada punto de vista diferencial. También es imaginativo, pues no deja de plantear ejemplos y contraejemplos o nuevos intentos de solución, que podrán fallar; por lo que además es empirista y falible, ya que aprende de sus errores y no pretende dar una solución

---

<sup>632</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* p. 276 [Traducción de I. G.]

definitiva a todos los problemas humanos, sino sólo a dificultades concretas y renuncia a toda aspiración de trascendencia o completud<sup>633</sup>.

Hasta este momento, no parecen existir contradicciones entre la propuesta de Medina y el método wittgensteiniano descrito por Kuusela y Ware. Y un intérprete analítico podría estar de acuerdo con esta propuesta, siempre que aceptara que las confusiones o problemas que se pretenden solucionar no son matemáticos o lingüísticos, sino sociales o políticos.

Ahora bien, Medina también insiste en que dada su preocupación por las dificultades reales de los seres humanos y su pretensión de ir solucionando algunas de ellas, no va a renunciar a una concepción meliorativa de la filosofía, que aunque no se deje llevar por una imagen perfecta de la realidad, ni trate de imponer nada; sí que va a buscar y definir nuevas prácticas y reglas que permitan una convivencia mejor para más personas distintas<sup>634</sup>. En este caso, el compromiso político de Medina se diferencia del método wittgensteiniano definido y los críticos analíticos podrían aducir que este autor se está excediendo en su interpretación de Wittgenstein; ya que, por ejemplo, el filósofo vienés no creía que la historia de la humanidad fuera en progreso y mantenía una visión bastante pesimista de las sociedades occidentales, sin considerarlas mejores que cualquier otro momento de la historia de la humanidad<sup>635</sup>.

Esta crítica podría ser acertada y cabría admitir que la propuesta meliorativa de Medina se aparta de la intención de Wittgenstein; pero por otro lado, debemos tener en cuenta que con este punto de vista, el filósofo español se está apartando de la interpretación quietista y conservadora de la obra del filósofo vienés, que han realizado, entre otros, Gellner<sup>636</sup> y Nyíri<sup>637</sup>. Por ejemplo, este segundo autor ha mantenido que si

---

<sup>633</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* pp. 10-11 [Traducción de I. G.]

<sup>634</sup> Medina, *The Epistemology of Resistance* p. 11. Véase también, la página 301, donde alude al conjunto de deseos (*cluster of desiderata*) al cual no puede renunciar (como la atención a opiniones distintas, la igualdad de oportunidades y normas variables que tengan en cuenta distintas formas de vida).

<sup>635</sup> Sobre la crítica a la idea de progreso, véase el esbozo para un prólogo a las *Investigaciones* (CV §29-30, MS 131, 186) donde se dirige a todos aquellos que no se sienten identificados con el sentimiento de mejora de la sociedad occidental. También puede leerse CV § 132 (MS 147, 16r) donde insiste en que pensar que las generaciones futuras resolverán nuestros problemas es un modo de no enfrentarse a esos problemas y de obviar que otras generaciones se enfrentarán a distintas dificultades, no a las nuestras (aunque Medina podría estar de acuerdo con otra aserción). Por último, puede resultar de interés leer el aforismo §132 de *Sobre la certeza*, donde Wittgenstein critica con ironía el sentido del progreso de nuestras sociedades presentes.

<sup>636</sup> Para conocer la interpretación de Gellner, véase su libro *Palabras y cosas*. Cabe encontrar una explicación muy clara de esta interpretación, seguida de una crítica de la misma, en el artículo de Uschanov: "Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy".

<sup>637</sup> Véase Nyíri: "Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism".

Wittgenstein dijo que “la filosofía deja todo como está” (IF §124), entonces, el proceso de seguimiento de reglas en un juego de lenguaje es fijo, obligatorio y no puede ser criticado, ni interna ni externamente.

La inmunidad que Nyíri atribuye a los juegos de lenguaje se debe a que según este autor cada juego de lenguaje da sentido a la forma de vida de cada comunidad, por lo que las críticas carecerían de sentido. Aunque reconoce todos los casos de violencia e injusticias que se pueden dar, tanto en el interior de cada sociedad como en el encuentro entre distintas culturas, afirma que si se parte de un punto de vista estrictamente wittgensteiniano no se puede hacer nada para evitar estas injusticias<sup>638</sup>.

La explicación que este autor da del quietismo es que las normas de cada juego de lenguaje están arraigadas en esa forma de vida y dan sentido a esa comunidad, por lo que si alguien criticara o cuestionara dichas reglas estaría vulnerando las condiciones que permiten el entendimiento de los miembros de esa comunidad y se convertiría en un sujeto externo e inefable<sup>639</sup>. En sus palabras: “Toda crítica presupone una forma de vida, un lenguaje, es decir, una tradición y un acuerdo. Cada juicio u opinión depende de esas tradiciones, por este motivo, estas tradiciones no pueden ser criticadas”<sup>640</sup>.

Esta interpretación quietista ha sido cuestionada en numerosas ocasiones<sup>641</sup>, por su mantenimiento de una concepción estática y aislada de los juegos de lenguaje que no tiene en cuenta que Wittgenstein mantuvo que estos podían cambiar, entrar en contacto e influirse entre sí (véase SC §95-97 o IF §206 y siguientes). Nos encontraríamos ante otra sobreinterpretación de la obra de Wittgenstein, que resulta criticable por motivos similares a los aducidos en esta tesis en relación con las propuestas de Apel y Habermas.

Quedaría, sin embargo, abierta la pregunta de si el rechazo a las interpretaciones conservadoras e inmovilistas implica la validez de las interpretaciones pluralistas, meliorativas y progresivas que hemos descrito. La mayoría de filósofos analíticos responderían a esta cuestión de modo negativo; mientras que Medina y las feministas wittgensteinianas sí aceptarían esta interpretación (que de hecho, es la suya) y seguirían manteniendo que algunos pasajes de la obra de Wittgenstein pueden contribuir a definir

---

<sup>638</sup> Nyíri, “Wittgenstein’s Later Work in Relation to Conservatism”, p. 57 [Traducción de I. G.]

<sup>639</sup> Nótese la influencia que esta idea ha tenido en las teorías de Apel y Habermas, especialmente en los argumentos de la contradicción performativa y la imposibilidad de cuestionar la base común del mundo de la vida, que supone, como ya hemos visto, una postura conservadora que no se sigue de una lectura atenta de la obra del segundo Wittgenstein.

<sup>640</sup> Nyíri, “Wittgenstein’s Later Work in Relation to Conservatism”, p. 59 [Traducción de I. G.]

<sup>641</sup> Para conocer más críticas a la interpretación de Nyíri, véase por ejemplo Schulte: “Wittgenstein and Conservatism”.

esta interpretación. En este sentido, O'Connor cita el siguiente fragmento del *Big Typescript*, de título: "Filosofía. La aclaración de usos del lenguaje".

"Ciertas personas están profundamente sumergidas en confusiones gramaticales, es decir, filosóficas. Y para liberarlas, se las debe empujar fuera de la ingente cantidad de relaciones y vínculos en las que están atrapadas. Se debería reagrupar completamente todo su lenguaje. Pero este lenguaje ha surgido/se ha desarrollado porque estas personas tenían –y tienen– la tendencia a pensar de este modo. Entonces el empuje sólo funciona con aquellos que viven en un estado instintivo de rebelión/de descontento con el lenguaje. No con aquellos que viven siguiendo todos los instintos del rebaño que creó este lenguaje, esta forma concreta de expresión" (BT §90)<sup>642</sup>

En su interpretación de este aforismo, O'Connor sostiene que el filósofo vienés unía la posibilidad de crítica con un estado de descontento o rebelión que permitía la modificación de ciertos juegos de lenguaje; por lo que, según esta autora, puede entenderse que Wittgenstein contemplaba la posibilidad de cambiar los juegos de lenguaje para mejorarlos, aunque estas reformas nunca van a ser definitivas y siempre habrá que seguir corrigiendo errores o ilusiones, empleando distintos métodos o terapias para luchar "contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje" [y de nuestras prácticas, aduce O'Connor] (IF §109), sin que nunca haya un momento final o una solución perfecta a todas las dificultades, pero sin que esta constatación suponga la renuncia a una situación mejor, para más seres humanos<sup>643</sup>.

#### **d. Final**

Como cierre de la coda, cabe sostener que la obra de Wittgenstein es tan dispersa, cambiante, fragmentada y compleja que sus interpretaciones son diversas, múltiples y en ocasiones pueden llegar a ser discrepantes, como ha destacado Eagleton con su peculiar estilo irónico<sup>644</sup>. No obstante, como se ha argumentado en la tesis, es posible mantener que algunas de estas interpretaciones son más adecuadas que otras, y

---

<sup>642</sup> TS213, 423 (1 de enero de 1932) Es el capítulo §90 del *Big Typescript*, (Véase el fragmento 8 del anexo) [Expresiones dobles, acotaciones, barras y cursivas de Wittgenstein. Traducción de I. G.]

<sup>643</sup> O'Connor, *Opression and Responsibility* p. 136 [Traducción de I. G.]

<sup>644</sup> En "Wittgenstein's friends" Eagleton describe con humor y maestría cómo la mayoría de quienes hoy en día se autodenominan intérpretes y seguidores de la obra de Wittgenstein habrían sido vilipendiados, criticados y rechazados por el pensador vienés y su conocido mal carácter, de tal modo que no serían tanto sus amigos, como sus enemigos.



que algunas, como las de Habermas, Apel o Nyíri, resultan difícilmente plausibles. Admitimos sin embargo que las críticas a estas interpretaciones consensuales y quietistas se originan tanto en una lectura atenta de la obra del filósofo vienés, como en la propia convicción personal o certezas de cada uno<sup>645</sup>. De este modo, las propuestas aplicadas de Medina, Scheman u O'Connor pueden ser admisibles como extensiones de ciertos pasajes de la obra de Wittgenstein; mientras que si se leen otros fragmentos (como los aforismos §126-128 de las *Investigaciones* donde se sostiene que la filosofía no explica nada, ni propone tesis), las interpretaciones pluralistas pueden resultar excesivas y se aprecian con claridad los intereses y motivaciones que guían a estos autores y les llevan a sobreinterpretar la comprensión de la filosofía que tuvo Wittgenstein, como critican algunos autores analíticos.

En este momento de la discusión nos encontraríamos, de nuevo, ante puntos de vista diferentes y preocupación por distintos problemas. Si seguimos partiendo de la obra del segundo Wittgenstein, estas posturas o intereses no se basan completamente en razones, ni se pueden justificar de modo exhaustivo, sino que dependen del contexto de cada cual, de distintas experiencias o convicciones personales de las que no se puede dar una razón última, ni se pueden (o no debería poderse<sup>646</sup>) imponer a los demás. Más allá de estas consideraciones, no se puede negar que en la vida cotidiana se dan todo tipo de imposiciones, presiones e influencias, especialmente en los casos en que alguien se encuentra tan convencido de la validez de sus certezas que trata de extenderlas por doquier, convenciendo, persuadiendo e incluso forzando a los demás. Aunque según la interpretación plural de la obra del segundo Wittgenstein aquí expuesta, este ejercicio de persuasión no resultaría admisible y es criticable, ya que se debe al mantenimiento de una concepción concreta (o imagen ontológica) de la realidad y se estaría cometiendo, de nuevo, el dogmatismo que sostiene que “las cosas deben ser así”.

---

<sup>645</sup> Si se adujera que la interpretación de Wittgenstein que hacen Habermas, Apel o Nyíri se debe a su propio contexto y a sus certezas, no encontraría motivos para negar esta posibilidad, excepto por el hecho de que estos tres autores totalizan y universalizan sus teorías, manteniendo que el lenguaje, la realidad o la interpretación de Wittgenstein debe ser de una manera concreta (la suya) y no admiten críticas, ni explicaciones alternativas; lo cual no es admisible si se parte de la concepción pluralista y diferencial de los juegos de lenguaje propuesta en esta tesis.

<sup>646</sup> Al realizar este matiz quizás estoy siendo ingenua o proyectando mi propia concepción de la realidad, aunque tan sólo he intentado mantener que una lectura atenta a la obra del segundo Wittgenstein podría conllevar este pluralismo, sin que unas formas de vida se impusieran sobre otras. Reconozco no obstante que en la vida real sí que se dan estas imposiciones, incluso con violencia. Podría pensarse que en una gran mayoría de casos las relaciones humanas se rigen más por las redes de poder-saber definidas por Foucault, que por esta interpretación contingente y pluralista de la obra del segundo Wittgenstein.

En conclusión, sostener “la realidad tiene que ser...” o “la interpretación correcta de Wittgenstein es...” supone un exceso de interpretación de la obra de este autor, especialmente de su segunda etapa. Y aunque quepa argumentar que ciertas lecturas son erróneas o excesivas; también debemos tener en cuenta que la preferencia por unas interpretaciones u otras puede deberse a motivos contextuales y sociológicos (como el carisma de los intérpretes, el idioma en el que escriben o el renombre de su universidad de origen; o incluso a motivos personales y biográficos) antes que al contenido de la obra de este autor. Tener en cuenta este hecho puede ser además relevante para lograr una comprensión más clara de las distintas interpretaciones de la obra de Wittgenstein, así como para facilitar los debates entre escuelas. Si algo he aprendido después de tantos años leyendo a Wittgenstein es a aceptar que no existen razones últimas, ni explicaciones definitivas, y que aunque no sea posible dudar de todo, sí que deberíamos debilitar la seguridad con la que mantenemos nuestras certezas, para reconocer la contingencia y falibilidad (cabría decir la “intrascendencia”) que caracteriza cada comprensión de la realidad, o incluso de la obra de Wittgenstein, para no tratar de imponerla sobre las demás con normatividad, bajo la convicción de que alguien posee la “verdad” y los demás están equivocados.



## RECAPITULACIÓN Y CIERRE

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento  
de algún que otro simple sinsentido y de los chichones  
que el entendimiento se ha hecho al chocar  
con los límites del lenguaje. Estos, los chichones,  
nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento  
(IF §119)

Este trabajo de investigación dirigido a la obtención del grado de doctor se inicia con el planteamiento de algunas dificultades propias de la argumentación trascendental kantiana, como el mantenimiento de unos principios, en teoría *a priori*, que son en realidad *a posteriori* y se deben a la comprensión que el autor tiene de su época (como Hegel ya criticara a Kant). Otra dificultad es la postulación de unos horizontes ideales y regulativos que se distancian en exceso de la realidad humana y se deben, de nuevo, a la comprensión que cada autor tiene de su época; así como la extensión de argumentos válidos para la epistemología a un ámbito ético y político, de alto contenido normativo.

El principal contenido de esta tesis es el seguimiento de las dificultades descritas hasta el siglo XX, en concreto en la obra de tres filósofos neotranscendentalistas: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y Seyla Benhabib, quienes trasladan las tesis kantianas a la filosofía política del siglo XX e intentan evitar estas dificultades, con distintas consecuencias y problemas. Para la problematización de estas dificultades, nos hemos inspirado en la filosofía del lenguaje cotidiano que puede encontrarse en la obra del segundo Wittgenstein.

En la primera parte, nos hemos referido a la comprensión trascendental e idealista de las sociedades humanas que mantiene Karl-Otto Apel, donde la influencia kantiana se combina con la obra de Wittgenstein en la definición del concepto de “juego de lenguaje trascendental”, que en un primer momento equivalía a una forma de vida ideal y deseable, la comunidad ideal de comunicación; pero que acaba suponiendo la extensión del modo de vida de las democracias liberales europeas (o del modo cómo Apel entiende estas sociedades) sobre cualquier otra forma de vida. El filósofo alemán argumenta la extensión de esta forma de vida por medio de consideraciones racionales y éticas que parecen resultar innegables *pace* un argumento trascendental, que parte de distintos *facta* de la razón y del lenguaje (como el hecho de que todos los seres humanos tengamos lenguaje y tratemos de entendernos) y mantiene que estos hechos no se pueden negar con sentido o a no ser que cometan contradicciones performativas o no haya voluntad de entendimiento. Además, acaba definiendo un imperativo categórico

según el cual, no perseguir la realización de la comunidad ideal de comunicación es éticamente reprochable. Cabe observar de este modo cómo la propuesta de Apel pretende quedar blindada por el mantenimiento de esta argumentación trascendental, pese a su posible etnocentrismo.

Sin embargo, la propuesta de Apel ha recibido numerosas objeciones. En este trabajo, nos ha interesado destacar las críticas del segundo teórico del discurso, Jürgen Habermas, para comprobar cómo este filósofo ha intentado recuperar las principales tesis de la filosofía kantiana superando las dificultades de la propuesta apelsiana, en lo que ha denominado un “proceso de destrascendentalización”. Las críticas de Habermas, descritas en la segunda parte de la tesis, se refieren a tres puntos concretos: la imposibilidad de fundamentar la filosofía de modo definitivo (capítulo cuarto), el carácter teleológico y en exceso normativo que acaba suponiendo la postulación de la comunidad ideal de comunicación (capítulo quinto) y las dificultades de la filosofía del sujeto que este autor diagnostica en toda la tradición filosófica que le precede, incluso en la obra de Apel (capítulo sexto). Para superar estas dificultades, Habermas propone una interpretación intersubjetiva y pragmática del concepto de juego de lenguaje del segundo Wittgenstein, lo que supone, asimismo, otro recurso para distanciarse de la comprensión idealista y trascendental de la obra del filósofo vienes que mantuvo Apel.

No obstante, la propuesta habermasiana tampoco está exenta de problemas. En la tercera parte de la tesis comprobamos cómo ciertos rasgos trascendentales (desde la definición de los *facta* de la razón y unas condiciones *sine qua non* referidas al entendimiento humano, hasta la presencia de una argumentación trascendental) persisten a lo largo de la trayectoria de este autor, tanto en sus consideraciones sobre la racionalidad comunicativa, como en su ética del discurso. Estos rasgos trascendentales se mantienen incluso después del giro pragmático que Habermas llevó a cabo a partir de los años ochenta del pasado siglo; hecho que además causa nuevos problemas y dificultades cuando este filósofo traslada su comprensión trascendental de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso hasta el contexto sociopolítico de nuestros días. Como observamos en el caso de Apel y mencionamos en la introducción en relación con la filosofía kantiana, el paso de una argumentación epistemológica a otra ética y política puede ser problemático, ya que puede anular el pluralismo humano en nombre de una concepción ideal, pero inalcanzable, de convivencia humana.

A partir de esta consideración crítica, en la cuarta parte problematizamos los contenidos ideales de la propuesta habermasiana. En el capítulo decimotercero criticamos la situación ideal de habla, concepto que parecía sustituir la comunidad ideal de comunicación apelsiana, en el proceso de destrascendentalización de la filosofía de Habermas ya mencionado. En este caso, este filósofo alemán trata de redefinir y modificar su comprensión ideal de los procesos comunicativos humanos manteniendo un difícil equilibrio para moderar los contenidos ideales, sin renunciar nunca a la pretensión de universalidad.

Si seguimos un orden cronológico, cabe destacar que Habermas comenzó definiendo la situación ideal de habla de modo muy similar a la propuesta apelsiana, pero poco a poco fue eliminando contenidos teleológicos, utópicos e idealistas; para proponer una comprensión lingüística de este horizonte, es decir, un modelo de consenso formal y abstracto no referido al contenido de los discursos sino al cumplimiento de las pretensiones de validez. En este sentido, la situación ideal de habla no suponía tanto un horizonte predeterminado, ni un modelo específico de convivencia, sino el reconocimiento de que todos los seres humanos compartimos una serie de competencias comunicativas que permiten que nos entendamos. En sus primeras obras, Habermas explicaba el origen de estas competencias con una postulación bastante idealista, semejante al *factum* de la razón kantiano y mantenía un concepto bastante ambiguo de entendimiento que ha recibido numerosas críticas. Por ello y a partir de los años ochenta, este autor recurrió a aportaciones de otras disciplinas, como la psicología genética y la antropología, para explicar el origen de estas competencias como un proceso de aprendizaje y/o de evolución de la especie, en lo que supone una revisión naturalista de su concepto de situación ideal de habla. Ahora bien, esta explicación también ha recibido bastantes críticas por su posible evolucionismo y por partir de la descripción de procesos contingentes y concretos, más propios de las sociedades occidentales que de otras formas de vida, por lo que difícilmente se pueden universalizar o presentar el contenido normativo y sin excepciones que Habermas mantiene, en lo que no deja de recordar a una consideración trascendental.

Ante el reconocimiento de estas dificultades, nos referimos a otra interpretación matizada y debilitada de la obra de Habermas, se trata del trascendentalismo débil de Seyla Benhabib quien critica a este filósofo alemán por su exceso de idealismo y traslada las tesis de la ética del discurso a la multiplicidad y contingencia de la realidad cotidiana.

Aunque la propuesta de esta autora resulta muy interesante, no hemos seguido profundizando en su obra, porque ha superado las dificultades planteadas en esta tesis (las originadas por la extensión del pensamiento trascendental a la filosofía política) cuando elimina cualquier consideración trascendental para dirigir su atención a las dificultades reales de los seres humanos, reconociendo que no se puede dar una solución definitiva a todos los problemas, sino que hay que ir caso por caso, teniendo en cuenta la especificidad de cada contexto y las emociones humanas.

Cabe distinguir dos posibles interpretaciones (o cabría decir, extensiones) de la obra de Habermas: por un lado, la comprensión pragmática, naturalista y preocupada por conflictos actuales del presente, donde coinciden la obra de Benhabib y la de Habermas de los años noventa y según la cual, la situación ideal de habla ya no es una postulación orientada a un horizonte ideal, ni una condición de posibilidad, sino la constatación práctica de que si se respetaran la pretensiones de validez, se facilitarían los entendimientos. Por otro lado, cabe señalar otra posible comprensión de la obra de Habermas, se trata de lo que Helmut Peukert ha denominado la “teología de la acción comunicativa”, según la cual la situación ideal de habla no es tan distinta de la postulación de unos horizontes de salvación, en una vida futura. Nuestra intención en este caso fue mostrar cómo la propuesta de Habermas, incluso después de su giro pragmático y naturalista, sigue siendo compatible con ciertas interpretaciones idealistas y teleológicas de las sociedades humanas, que presentan un contenido muy concreto, propio de las sociedades occidentales menos secularizadas, y en este caso, se identifican con elementos religiosos. En este trabajo no se critican tanto estos contenidos, sino se cuestiona la pretensión, tanto de Habermas, como de Peukert (o incluso, por extensión, de Apel) de extender esta concepción de la realidad como si fuera la única o la más conveniente para resolver cualquier dificultad humana; ya que, de nuevo, esta pretensión conlleva la desatención de las diferencias de cada contexto y puede originar la reducción del pluralismo humano en nombre de un ideal que se presenta como abstracto, universal e imposible de negar, pero se debe, en realidad, a la comprensión que estos autores tienen de su época, e incluso a su creencia religiosa.

A continuación, en el epígrafe titulado “la antinomia de la razón comunicativa”, limitamos esta consideración crítica, ya que no consideramos posible cuestionar directamente (cabría decir *ad hominem*) a Apel y Habermas por mantener consideraciones trascendentales inspiradas en la obra de Kant, ya que esta crítica resulta

bastante poco significativa. Es decir, no se puede negar la trayectoria teórica de estos dos autores, ni sus influencias, ni su comprensión misma de la filosofía, que se origina en su propia forma de entender la realidad o, si lo expresamos en términos wittgensteinianos, en su propia certeza. Ahora bien, como ya hemos visto, sí que se puede criticar que estos filósofos neotranscendentalistas partan de una concepción muy concreta de la filosofía y de las relaciones humanas y traten de universalizarla y de añadirle contenidos normativos; ya que entonces no sólo se distancian de los asuntos que realmente preocupan a los seres humanos en el día a día, sino que además no aplican a sus propuestas los criterios de crítica y corrección que ellos mismos definen, cometiendo lo que hemos denominado, siguiendo a Benhabib, la “ruptura del círculo hermenéutico” (CNU:317).

Como respuesta a estas críticas y como describimos en el capítulo decimocuarto de esta tesis, a partir de los años noventa y manteniendo una consideración de la filosofía en principio más pragmática que trascendental, Habermas traslada sus consideraciones teóricas a la realidad cotidiana del mundo de la vida, donde los seres humanos parecen entenderse entre sí, sin importar conceptos abstractos como los de pretensiones de validez o situación ideal de habla. El concepto habermasiano de “mundo de la vida” también presenta dificultades que pasamos a describir: en primer lugar, se origina en una comprensión fenomenológica de la realidad donde persisten algunas dificultades de la argumentación trascendental. En segundo lugar, cuando Habermas trata de explicar este concepto a partir de lo que en filosofía de la segunda mitad del siglo XX se ha denominado “sentido común”, acaba manteniendo una concepción inmovilista y completamente fundamentada de las certezas wittgensteinianas y de este modo, se aleja del pragmatismo y se acerca a la comprensión idealista que Apel mantenía de este filósofo vienés. Por último, Habermas vincula el mundo de la vida con un diagnóstico social, en el intento de solucionar dificultades comunicativas del presente, pero dada su comprensión fenomenológica, inmovilista y cuasi trascendental de este concepto que ya hemos criticado, su propuesta acaba suponiendo una postura conformista que pierde gran parte de su potencial crítico por un exceso de abstracción y de separación de ámbitos.

Numerosos autores han criticado la comprensión que tiene Habermas del mundo de la vida. En este trabajo, contemplamos tres críticas concretas: en primer lugar la que aduce la cercanía de este concepto con la tan denostada filosofía del sujeto,



ya que cuando Habermas se refiere al mundo de la vida, parece argumentar desde fuera y entender este concepto mejor que los hablantes mismos. En segundo lugar, la que destaca la reificación y ontologización de esta propuesta teórica, donde vuelven a converger de modo problemático las filosofías de Wittgenstein y Heidegger y donde se vuelve a percibir la influencia que Habermas ha recibido de Apel. Por último, la crítica que desde planteamientos feministas denuncia la comprensión acrítica, convencional e inmovilista que Habermas mantiene de las relaciones humanas en el mundo de la vida, que impide cualquier crítica a este concepto y fomenta el mantenimiento de relaciones de poder y opresión en el día a día, que quedan naturalizadas y exentas de crítica bajo una apariencia de normalidad.

Después de describir estas críticas, en el capítulo decimoquinto, hemos contrastado una interpretación realista, múltiple y flexible de la obra del segundo Wittgenstein con la comprensión idealista e inmóvil de los juegos de lenguaje que mantienen Apel y Habermas, en lo que hemos denominado, siguiendo a Nigel Pleasants, una “imagen ontológica” que mantiene cautivos a estos autores y los lleva a imponer que la realidad humana tiene que adaptarse a su concepción ideal del funcionamiento de la sociedad y de los procesos discursivos humanos. En oposición al idealismo de los teóricos del discurso, destacamos, siguiendo a distintos intérpretes wittgensteinianos (como Naomi Scheman, Peg O'Connor y José Medina) el carácter irreductible, múltiple, plural, e incluso conflictivo de las relaciones humanas.

Esta comprensión de la obra de Wittgenstein va a ser, no obstante, problemática, ya que el filósofo vienés, especialmente en su segunda etapa, rechazó la posibilidad de iniciar teorías filosóficas con contenido, que adujeran que la realidad era (o tenía que ser) de un modo determinado (bien orientada al consenso; bien plural, múltiple y cambiante...). A partir de esta dificultad, en la coda hemos contrastado distintas interpretaciones de la obra de este pensador, desde las austeras o resolutivas de James Conant y Cora Diamond, hasta las más políticas y aplicadas ya mencionadas, pasando por las analíticas y matemáticas y las más relativistas o posmodernas, como la de Lyotard, sin olvidar las idealistas de Apel y Habermas. Tras realizar esta comparación, concluimos manteniendo que no todas estas interpretaciones son igualmente válidas y que las idealistas e inmovilistas (ya no sólo las de los teóricos del discurso, sino también las de Nyíri y Gellner), así como las excesivamente relativistas, se distancian bastante de

lo que sostuvo Wittgenstein en su obra, por lo que pueden ser criticadas en nombre de una comprensión más adecuada de la obra de este filósofo vienés.

Ahora bien, optar por una interpretación u otra de la obra de este autor se debe tanto a una lectura de sus escritos (que son, como sabemos, amplios, fragmentarios, prácticamente inabarcables y susceptibles de interpretaciones divergentes), como a una serie de motivos personales, biográficos y académicos de los propios intérpretes, que no resultan del todo explicitables, ni racionales, sino que son más bien, cabría decir, vitales.

Es decir, recuperando la noción wittgensteiniana de certeza, concluimos que en la base de cada interpretación de la obra de este autor (o incluso, en cada concepción de la realidad) subyace una convicción no razonada, ni razonable, o un “modo de actuar sin fundamentos” (SC §110), que no puede ser extendida ni impuesta sobre las demás porque no se puede decir que ninguna de ellas sea “la verdadera”; sino que, al contrario, todas carecen de fundamentos y son igualmente convencionales. Esta consideración nos lleva, para acabar, a mantener que estas distintas interpretaciones son válidas, siempre que no se impongan como la única y universalizable (como pretendían hacer Habermas y Apel), en lo que entendemos como las bases para una situación de convivencia más contingente, donde se puedan dar distintas concepciones vitales, sin que nadie imponga la suya sobre la de los demás, ni pretenda reducir esta multiplicidad a un único modelo que trascienda la realidad humana y sea tan ideal como imposible.



## CONCLUDING REMARKS

“The results of philosophy are the uncovering  
of one or another piece of plain nonsense and  
of bumps that the understanding has got by running  
its head up against the limits of language.  
These bumps make us see the value of the discovery  
(PI §119)

The main purpose of this Ph.D. project is to inquire into some of the difficulties that contemporary transcendental philosophy encounters when applied to ethical and political field. Most of these difficulties are already present in the Kantian philosophy and are inherited by some 20th century philosophers, such as Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas and Seyla Benhabib. For example, as Hegel criticised, Kant defined some universal and a priori principles, which were actually a posteriori and linked to his own comprehension of his time. Another problem within the transcendental philosophy is the postulation of some regulative and ideal horizons, which are unattainable and dissociated from everyday reality . Furthermore, it is possible to criticise the Kantian transcendental argumentation because he extended an epistemological explanation (applied to the conditions of possibility of knowledge defined in his first Critique) to his ethical and political theory (with the definition of the categorical imperative and lastly with the description of an ideal society in his last works on politics and philosophy of history). Once these Kantian difficulties have been explained in the introduction, in the subsequent sections, I will try to understand whether (and how) the already mentioned contemporary philosophers have overcome these problems; or, on the contrary, whether they have maintained them.

Thus, in the first section of this doctoral thesis, the transcendental and idealist philosophy of Karl-Otto Apel is described. The most interesting (and problematic) aspect of his proposal is the link he makes between the Kantian and the Wittgensteinian philosophy, which leads him to the definition of the “transcendental language-game”. Following Philosophical Investigations §23 (henceforth: ‘PI’), Apel identifies this language-game with a form of life: the ideal community of communication. This ideal seems to be highly desirable and undeniable due to the Apelian transcendental argumentation. That is, he defines a categorical imperative orientated to the realisation of this ideal society. But he finally explains this ideal community as European liberal societies and tries to extend his own comprehension of society to every form of life. Apel has received many criticisms due to this

argumentation. For example, and as it is explained in the second section, one of his main disciples, Jürgen Habermas, has put into question the idealistic excesses of Apel's ethics and political philosophy. Then he aims to moderate the Apelsian idealism in spite of the fact that Habermas still accepts some contents of the Kantian philosophy. In this second section, the three main critics that Habermas addresses to Apel are depicted, as a way of explaining the "process of de-transcendentalisation of Habermas' philosophy".

The first critic refers to the impossibility of establishing an ultimate foundation of philosophy, as Kant and Apel maintained. The second one is related to the teleological and deterministic features of the Kantian and Apelsian horizons (that is, the kingdom of ends and the ideal community of communication). Habermas has criticised these concepts and replaced them by the ideal speech situation, which cannot be identified with a real place or an attainable end. The third critic is addressed to the Kantian and Apelsian concept of subject, which according to Habermas is solipsistic and problematic. Therefore, he replaces this subject by his plural and intersubjective conception of human communities.

To avoid these Kantian and Apelsian pitches, Habermas has proposed a new understanding of the Wittgensteinian language-games, overcoming the Apelsian transcendental interpretation of this concept and maintaining an intersubjective and pragmatic understanding of human societies. The main concept of Habermas' philosophy is "understanding" (*Verständnis*), that is why, in his Theory of Communicative Action, he has tried to replace the Apelsian conception of human societies by an enquire about how human beings can understand each other and therefore they can get a better life together.

However, as it is explained in the third section of this work, Habermas' philosophy also has difficulties related to the Kantian transcendental argumentation. For example, he maintains some transcendental features, such as the unavoidable facts of reason and communication. He also acknowledges some inevitable conditions of communication (the validity claims) and even depicts a transcendental argument: the performative contradiction that he imputes to every author who criticises his proposal. Nonetheless these features are initially epistemic and communicative (that is, Habermas searches the conditions that allow human understanding); then he extends his argumentation to ethical instances, as Kant also did. For example, the Habermasian validity claims are lastly identified with some ethical contents, such as the respect of the

normative context and the principles of discourse ethics, which is to say that speakers have to maintain an ethical behaviour to become understandable.

Habermas has received many criticisms due to his excessive rationalistic comprehension of human processes of communication and to this leap from a theory of communication to an ethical and political theory. The main difficulty of this leap is connected to the Habermasian universalism, that is, he identifies the validity claims with an ideal understanding of human processes of communication, and tries to extend it to different forms of life, as Apel has already done. Given the already quoted transcendental argument, these claims seem to be undeniable and Habermas' critics risk becoming unintelligible (or even unethical).

These transcendental features and its difficulties remain after the pragmatic and naturalistic turn that Habermas made in the eighties, when he tended to naturalise and normalise the ideal content of his proposal. This fact is criticised in the fourth section of this doctoral thesis, which is divided in three chapters: in the first one, the ideal speech situation is questioned, because Habermas has defined it as a merely communicative concept, but then he has aimed to universalise it through a transcendental argumentation. That is, he tries to overcome every critic he receives arguing that it is not possible to criticise his ideal speech situation, because it is the condition of possibility of mutual understanding; therefore whoever tries to question it, will become unintelligible. But actually, this apparently universal and ideal concept is originated in the way an author understands his time. The ideal speech situation is not just a desirable model of human consensus, but also includes the Habermasian comprehension of human societies and possesses a specific content, related to a formal and empty conception of justice and a symmetrical model of equality. Afterwards, the ideal speech situation has been identified with an ideal comprehension of human societies, which has been called by Peukert the "theology of communicative reason".

In the second chapter of the fifth section, the pragmatic and everyday concept of the Habermasian theory, the lifeworld, is problematized. Habermas tries to overcome the idealism by comparing this concept with the Wittgensteinian certainties. He also links it to the quotidian relationships in everyday life. But once again, his own and rationalistic comprehension of human communicative processes is the main component of this concept. In this case, we must take into account an aggravating factor: in the second volume of his *Theory of Communicative Action*, Habermas normalizes

his concept of communication in the lifeworld, when he identifies it with a correct and fair model of human relationships; according to which the purely communicative interests overcome the strategic or instrumental ones. But as his understanding of these communicative processes in the lifeworld is already pervaded with his own conception of human relationships and ethics, he tends to extend and universalize this comprehension. Then, as a consequence of this extension, the differences between forms of life might be diminished. In this sense, many communitarian philosophers (such as Walzer, Taylor and Kymlicka), feminist and queer theorists as well (for example Fraser, Benhabib or Medina) have criticized the restricted understanding that Habermas has about cultural and gender differences; which ultimately reduces human plurality to a unique form of life: the Habermasian conception of western societies and the formal and distributive principles of his discourse ethics.

In the last chapter of this fifth section some Wittgensteinian arguments are deployed to criticize Habermas' theory. For example, James Tully questions the excessively rational comprehension that Habermas has about human processes of communication. This critic argues that according to the late Wittgenstein, agreements are not in the basis of human understandings, because "what human beings say that is true and false; and they agree in the language they use. That is not agreement in opinions but in form of life" (PI §241). In a similar vein, following PI §115, Pleasants has maintained that Habermas is held captive by an ontological picture of human processes of communication, as if they were always oriented to reach understanding, when actually our everyday conversations are full of misunderstandings, mistakes and inaccuracies. Moreover, Pleasants and Tully criticize that Habermas tends to identify his communicative theory with a diagnoses of human societies and tries to "improve" it by the imposition of his ideal (even unreal and unattainable) conception of society.

In the concluding remarks of this doctoral thesis, we maintain that Apel and Habermas' theories are quite similar, as long as they both define an ideal conception of reality, which separates them from everyday life problems; and they also try to reinforce their theories with some transcendental considerations, which are very problematic, as it has been explained in this dissertation. These difficulties have been ultimately overcome by the third theorist of the discourse ethics: Seyla Benhabib, who, especially after the nineties, has avoided every transcendental consideration and has focused her interest in solving the difficulties of particularly threatened collectives, such as working

women or migrants in Europe. According to her sensibilization of discourse ethics, this author still maintains an ideal horizon of human understanding, whose main features are symmetry and equal rights. But Benhabib identifies it neither with any actual society nor with a reachable horizon. She just understands this horizon as a regulative guidance to solve different problems, case by case, always paying attention to the different contexts in which the principles of the discourse ethics can be applied.

The last remark of the dissertation acknowledges the risk of maintaining an excessively ideal theory that might occlude some real and important problems of everyday life, as Wittgenstein stated. In this sense, it is recommended to lower the Apelsian and Habermasian ideal considerations to the rough ground of everyday practices, neither ideal nor perfect; but it is our reality, with its problems, difficulties and multiplicity of contingent and changeable situations.





## AGRADECIMIENTOS

No quisiera acabar esta introducción, sin recordar cómo la participación en los proyectos de investigación “Metaescepticismo y el presente de la epistemología: postwittgensteinianos y neoppoperianos” y “Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein”, cuya investigadora principal es Ángeles J. Perona, ha sido de vital importancia para la realización de esta tesis doctoral. Si no hubiera sido miembro del primer proyecto, no habría conseguido la beca predoctoral que me ha permitido tanto escribir esta tesis doctoral, como empezar a formarme como docente. En este sentido agradezco especialmente la posibilidad de haber discutido algunos temas de esta tesis con los alumnos de los créditos prácticos de Teoría del Conocimiento II de los grupos C (curso 2011/12) y B (curso 2012/13). Además, de no haber obtenido la beca, tampoco habría podido disfrutar de las dos estancias (*Philosophy and Anthropology Department, University of Exeter, Reino Unido, 2012* y *Wittgenstein Archives, Universidad de Bergen, 2013*), ni podría haber viajado tres veranos consecutivos a Austria (del 2011 al 2013) para asistir a la *Ludwig Wittgenstein Summer School* y participar en el *International Wittgenstein Symposium*. Allí he aprendido muchísimo sobre el filósofo vienes y he conocido a otros investigadores quienes han contribuido con creces al desarrollo de esta investigación, como Sebastian Grève, Maja Jaakson, Jakub Mácha, Helle Nyvold, Alois Pichler, Franz Schörkhuber, Deirdre C. P. Smith y Sarah-Anna Szeltner.

Además, si no hubiera formado parte de estos dos proyectos de investigación, tampoco habría tenido la oportunidad de conocer a profesores con enfoques cercanos al tema de esta tesis, con quienes he podido discutir sobre cuestiones muy relevantes para mi proyecto (como José María Ariso, Pedro Chacón, Antoni Defez, Óscar González Castán, Witold Jacorzynski, José Medina, Carlos Pereda, Vicente Sanfélix, Ambrosio Velasco y Stella Villarme). Tampoco habría entablado contacto con otros investigadores predoctorales, que ya no sólo son compañeros de vida académica, sino que se han convertido en amigos, como Tita Gaztelu, Alfonso Muñoz y Andrés Tutor.

Mi participación en distintos congresos organizados en el marco de estos proyectos (concretamente en el Seminario Internacional Complutense “Tradición e innovación en Wittgenstein”, que tuvo lugar en 2008, cuando ni siquiera había acabado la licenciatura en filosofía y Ángeles contó conmigo por primera vez para tareas organizativas; en el Encuentro Internacional “Normatividad y praxis: el interés del

conocimiento” de 2009, donde tuve la oportunidad de dar una de mis primeras ponencias en congresos; y en el “Encuentro internacional: normatividad y praxis. Observaciones sobre las controversias”, de 2013) me ha servido para formarme como comunicadora, investigadora y organizadora de este tipo de actos académicos. La asistencia a las sesiones del proyecto, organizadas periódicamente, también ha resultado muy importante para la discusión de temas relacionados con esta investigación.

Quisiera dejar constancia de todo cuánto le debo a Ángeles en mi vida académica y deseo mostrar mi agradecimiento por todo lo que he aprendido con ella, como profesora y como persona, porque me prestó atención desde el primer momento en que le dije que me interesaba la obra del segundo Wittgenstein, al mismo tiempo que el feminismo y que me apetecía investigar sobre estos temas de los que ella sabe tanto, aunque yo no tenía ni idea de cómo o por dónde empezar. Empezó entonces a guiarme con mucha paciencia y buenos consejos: me ayudó a redactar mis primeros trabajos de investigación en la licenciatura, me facilitó libros y acceso a publicaciones, aceptó ser mi directora del trabajo para acabar el Máster de Estudios Avanzados en Filosofía que realicé el curso 2009/10, firmó todas las becas predoctorales posibles y quiso dirigir esta tesis doctoral, con realismo, sin dejar nunca de recordarme las dificultades de la vida académica, pero viéndolo todo más claro y mejor estructurado que yo misma.

Asimismo debo recordar a Jose María Ariso (Universidad de la Rioja) Francisco Vázquez (*Universidad de Cádiz*), Astrid Wagner (*TU Berlin*) y Benjamin Ware (*University of Manchester*) con quienes he podido entablar discusiones de gran interés para el desarrollo de esta tesis y quienes me han permitido utilizar y citar en la tesis manuscritos suyos inéditos. También agradezco la ayuda de Dinda L. Gorrée a quien conocí en Bergen y me orientó en la complejidad de los escritos de Peirce, así como la de Marie Jose Devillard, quien me recomendó leer la obra de Bourdieu.

Por otro lado, quiero destacar y agradecer la compañía constante, la ayuda y la amistad de María y Alex, quienes nunca han dejado de apoyarme en mi proyecto, se han leído mis borradores, los han corregido y aclarado, me han dado techo, comida y muy buenos momentos. No puedo olvidar “a los del *Johnny*”, ni a mis compañeros de clase y amigos de periodismo, de filosofía y del máster de antropología de la Universidad Complutense; ni tampoco a algunos profesores que me han animado y apoyado en esta larga travesía.

Le debo mucho a Ruth, por su amistad y por aceptar mis críticas a Kant, aunque nunca esté de acuerdo conmigo, y a Caroline que trasciende todas las categorías. Reconozco y admiro la paciencia de todos los que han soportado, sin apenas quejarse, que les corrija el uso del término “trascendental”. Quiero dar las gracias a Let porque me regaló su segundo ejemplar de *Sobre la certeza* y por todo lo demás, a Eduardo porque me explicó al joven Hegel y me dio sus dos volúmenes de la *Teoría de la acción comunicativa*; y a Javi Bran por solucionar mis dudas terminológicas, por los almuerzos en el jardín botánico y los téis que nos hemos tomado, charlando sobre todo y nada.

Estoy en deuda con Miguel, por su gran ayuda y su minuciosa atención a los detalles; así como con Lara y Juan, por ayudarme a revisar mis traducciones y con Sarah y Rita, quienes me ayudan a cotejar citas en la distancia. Guardo mucha gratitud a Pablo por sus esfuerzos con la maquetación del índice, para que fuera más claro y legible. Reconozco que no hubiera podido escribir la tesis sin el buen hacer de Rocío, de reprografía, ni sin la ayuda de los bibliotecarios de las facultades de Filosofía y Periodismo de la Universidad Complutense. Por último, quiero agradecer a mi familia, por estar ahí desde el principio, y a mis compañeros de casa de La Berzosa, por darme un hogar donde logré estar tranquila y pude acabar esta tesis doctoral.



# BIBLIOGRAFÍA

## I. ABREVIATURAS DE OBRAS CITADAS Y FUENTES PRIMARIAS

### KANT

- CPP: *Critique of Practical Reason* and other works on the theory of ethics (Translated by Thomas Kingsmill Abbott. London, Longmans, 1967)
- CPR: *Critique of Pure Reason* (Unified Edition, translated by Werner Pluhar, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1996)
- FMC: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción y estudio de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 1991)
- IHU: "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en *Filosofía de la historia* (Prólogo y edición de Eugenio Imaz, México, FCE, 1979, pp. 39 - 65)
- KPV: *Crítica de la razón práctica* (Traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo Madrid, Alianza Editorial, 2000)
- KRV: *Crítica de la razón pura* (Traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1985)
- MC: *Metafísica de las costumbres* (Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989)
- OP: *Opus Postumum* (*Transición de los principios metafísicos de la Ciencia Natural a la Física*, Edición de Félix Duque, Barcelona, Anthropos, 1991)
- PP: *Sobre la Paz Perpetua* (Traducción de Joaquín Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2002)
- TP: *Teoría y práctica* (*En torno al tópico "Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica."* Traducción de Francisco Pérez y Roberto Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986)

### WITTGENSTEIN

- BB: *Blue and Brown Books: Preliminary studies for the "Philosophical investigations"* (Oxford, Basil Blackwell, 1964)
- BT: *The Big Typescript, TS 213* (Edited and translated by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue, Malden, etc. Blackwell, 2005)
- Cartas: *Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und von Ficker* (edited. by McGuinness and von Wright, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1980)
- CE: "Conferencia sobre ética" (Traducción de Fina Birulés, en *Wittgenstein II: diarios, conferencias*, Biblioteca de grandes pensadores. Madrid. Gredos, 2009, pp. 513 - 523)
- CV: *Aforismos Cultura y valor* (Traducción de Elsa Cecilia Frost, Madrid, Espasa Calpe, 1995)
- IF: *Investigaciones filosóficas* (Edición bilingüe español-alemán. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México, Universidad Autónoma de México, 2003)

- LCR: "Lecciones sobre creencia religiosa" en *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (Traducción de Isidoro Reguera, en *Wittgenstein II: diarios, conferencias*, Biblioteca de grandes pensadores. Madrid. Gredos, 2009, pp. 711 – 729)
- Nachlass: *Wittgenstein's Nachlass: Text and Facsimile Version. The Bergen Electronic Edition* (General editor: Alois Pichler, Oxford, Oxford University Press, 2000. Formato CD. Se puede consultar una versión libre en <http://www.wittgensteinsource.org/> y el índice general de la edición de Bergen está en [http://wab.uib.no/wab\\_nachlass.page/](http://wab.uib.no/wab_nachlass.page/))
- OC: *On Certainty* (German - English edition by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright ; translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1974)
- ORD: *Observaciones sobre "La rama dorada" de Frazer* (Traducción de Javier Sádaba, en *Wittgenstein II: diarios, conferencias*, Biblioteca de grandes pensadores. Madrid. Gredos, 2009, p. 531- 545)
- PI: *Philosophical Investigations* (German - English edition, translated by G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1978)
- RFM: *Remarks on the Foundations of Mathematics* (German - English edition, edited by G.H. von Wright. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1964. Dos volúmenes)
- RPP I: *Remarks on the philosophy of psychology, Vol. 1* (edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright ; translated by G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1980)
- SC: *Sobre la certeza* (Edición bilingüe español-alemán, traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 1988)
- TLP: *Tractatus Logico - Philosophicus* (Edición bilingüe alemán – español. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza Editorial, 1973)
- YN: *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-32*, also known as: "*The Yellow Notebook*" (Edited by John King y Desmond Lee. Lanham, Maryland. Rowman & Littlefield, 1980)
- Z: *Zettel* (German - English edition, edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford, Blackwell, 1981)

## APEL

- AvH: *Apel versus Habermas* (Edición, traducción y estudio introductorio de Norberto Smilg, Granada, Comares, 2004)
- EE: *Estudios éticos* (Traducción de Carlos de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986)
- TF1: *Transformación de la filosofía*. Vol. 1: "Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica" (Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid. Taurus, 1985)
- TF2: *Transformación de la filosofía*. Vol. 2: "El *a priori* de la comunidad de comunicación" (Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid, Taurus, 1985)
- TV: *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Versión castellana y notas de Adela Cortina. Barcelona, Paidós, 1991)

## HABERMAS

- AED: *Aclaraciones a la ética del discurso* (Traducción de José Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000) (La traducción alternativa, no publicada, de Manuel Jiménez Redondo se puede consultar en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm>)
- CCM: *Conciencia moral y acción comunicativa* (Traducción de Ramón Cotarelo, Madrid, Trotta, 2008)
- CD: "Reply to my critics" en *Habermas, Critical Debates* (Edited by John B. Thompson and David Held, London, Macmillan, 1982, pp. 219 - 270)
- CEP: *Complementos y estudios previos a la "Teoría de la acción comunicativa"* (Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Cátedra, 1997)
- CI: *Conocimiento e interés* (Versión castellana de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos. Madrid, Taurus, 1986)
- CTI: *Ciencia y técnica como ideología* (Traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 1989)
- DFM: *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones* (Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1991)
- DHU: "El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos" (*Dianoia*, Volumen LV, número 64, mayo de 2010, pp. 3 – 25, Traducción de Javier Aguirre Román, revisada por Eduardo Mendieta y María Herrera)
- EzD: *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991)
- FFT: *Fragments filosóficos-teológicos* (Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo, Madrid, Trotta, 1999)
- IO: *La inclusión del otro* (Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 2004)
- LCS: *La lógica de las ciencias sociales* (Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1988)
- NLR: "A Philosophico - Political Profile" entrevista a Habermas en *New Left Review* 1/151 (Mayo-junio de 1985) (Se puede consultar en: <http://newleftreview.org/1/151/jurgen-habermas-a-philosophico-political-profile>)
- ND2: *Nachmetaphysisches Denken II, Aufsätze und Repliken* (Berlin, Suhrkamp, 2012)
- PPM: *Pensamiento postmetafísico* (Traducción de Manuel Jiménez, Madrid, Taurus, 1990)
- RMH: *La reconstrucción del materialismo histórico* (Versión castellana de Jaime Nicolás Muñoz y Ramón García Cotarelo, Madrid, Taurus, 1985)
- SinT: *Acción comunicativa y razón sin transcendencia* (Traducción de Pere Fabra, Barcelona, Paidós, 2002)
- SV: *Sobre la verdad. ¿Validez universal o justificación?* (con Richard Rorty. Traducción de Patricia Willson. Buenos Aires; Madrid. Amorrortu, 2007)
- TAC1: *Teoría de la acción comunicativa. Vol.1: "Racionalidad de la acción y racionalización social"* (Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2003)



TAC2: *Teoría de la acción comunicativa*. Vol.2: "Crítica de la razón funcionalista" (Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2003)

TKH1: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: „Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung" (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981)

VJ: *Verdad y justificación* (Traducción de Pere Fabra y Luis Díez, Madrid, Trotta, 2002)

WR: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999)

## **BENHABIB**

CNU: *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York, Columbia University Press, 1986)

DA: *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times* (Cambridge, Polity Press, 2011)

MI: "The Methodological Illusion of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas", en *Neue Hefte für Philosophie*, Vol. XXI, 1982 (pp. 47-74)

RC: *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global* (Traducción de Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz, 2006)

SyO: *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Traducido por Gabriel Zadunaisky. Barcelona, Gedisa, 2006)

## II. FUENTES SECUNDARIAS

- ABOULAFIA, M., Bookman, M. y Kemp, C. (2002) *Habermas and pragmatism*. Nueva York. Routledge
- ALLISON, H. (1983) *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven. Yale University Press, cop.
- ALLISON, H. (1992) *El idealismo trascendental de Kant, una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos; México, Universidad Autónoma Metropolitana
- ALSTON, W. P. (1971) "Comments on Kohlberg's *From is to ought*", en Mischel, T. (ed.) *Cognitive Development and Epistemology*. New York. Academic Press (pp.269-284)
- ARISO, J. M. (2013) "Voces y estilos en las investigaciones filosóficas de Wittgenstein. Una aplicación práctica de la noción dascaliana de "controversia", participación en el *Congreso Normatividad y praxis: observaciones sobre las controversias*, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, el 15 de marzo de 2013 (texto inédito)
- ASHENDENM, S. y OWEN, D. (1999) *Foucault contra Habermas: recasting the dialogue between genealogy and critical theory*. Londres, SAGE Publications
- AUSTIN, J. L. (1962) *How to Do Things with Words*. Nueva York. Oxford University Press.
- AUSTIN, J. L. (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós
- BAKER, G. y HACKER, P. M. S. (1984) "Commentary on §§ 89 – 133" en *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Londres. Basil Blackwell (pp. 451-559)
- BARNEY, N. (1990) *El antropólogo inocente: Notas desde una choza de barro*. Barcelona. Anagrama,
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1991) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu
- BERISTAIN, C. (2011) "Kant and Wittgenstein: The Regulative Aspect of some Limit Concepts" en Jäger, Ch. y Löffler, W. (eds.) *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement. Papers of the 34<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*. Vol. XIX (pp. 27-29)
- BILETZKI, A. (2003) *(Over) interpreting Wittgenstein*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers
- BILETZKI, A. (2010) "Politicizing Human Rights (Using International Law)" en May, L. y Hoskins, Z. (eds.) *International Criminal Law and Philosophy*. Cambridge University Press (p.180-199)
- BLASCO, J. L. y TORREVEJANO, M. (eds.) (2000) *Transcendentalidad y racionalidad*. Valencia. Pre-Textos
- BLASCO ESTELLÉS, J. L. (2000) "Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos trascendentales" en Blasco, J. L. y Torrevejan, M. (eds.) *Transcendentalidad y racionalidad*. Valencia. Pre-Textos (pp. 197-216)
- BOBBIO, N. (1969) *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*. Torino. Giappichelli

- BOURDIEU, P. (1991) *El sentido práctico*. Madrid. Taurus.
- BOURDIEU, P. (2000) *La dominación masculina*, Barcelona. Anagrama
- BRUNKHORST, H. (1983) "Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt", *Sozialwissenschaftliche Literaturrundschau*, Vol. 8, Issue 8 (pp. 7 – 34.)
- BÜBNER, R. (1975) "Kant, Transcendental Argument and the Problem of Deduction" en *Review of Metaphysics*, 28:3 (pp. 453-467)
- BÜBNER, R. (1982) "Habermas' Concept of Critical Theory" en Thompson, J. y Held, D. (eds.) *Habermas. Critical Debates*. London. Macmillan (pp. 42-56)
- BUTLER, J. (et al.) (1995) *Feminist Contentions. A philosophical Exchange*. New York; London. Routledge
- BUTLER, J. (2011) *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid, Paidós
- BUTLER, J, HABERMAS, J., WALZER, R. (et al) (2011) *The power of religion in the public sphere*. New York, Columbia University Press, SSRC Book,
- CABRERA, I. (ed.) (1999) *Argumentos trascendentales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México
- CABRERA, I. (1999) "Introducción", en Cabrera, I. (ed.) *Argumentos trascendentales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 1- 17.)
- CALHOUN, C., MENDIETA, E. y VAN ANTWERPEN, J. (eds.) (2013) *Habermas and Religion*, Cambridge, Polity Press
- CAVELL, S. (1962) "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy" en *The Philosophical Review*, Vol. 71, N° 1 (pp. 67-93)
- COLIVA, A. (2008) "The Paradox of Moore's Proof of an External World" en *The Philosophical Quarterly*. Vol. 58, Issue, 231 (pp. 234-243).
- COLIVA, A. (2010) Was Wittgenstein an Epistemic Relativist? en *Philosophical Investigations*, Vol. 33, Issue 1 (enero de 2010) (pp. 1-23).
- CONANT, J. (2000) "Elucidation and nonsense in Frege and Early Wittgenstein" en Crary, A. (ed.) *The New Wittgenstein*. Londres. Routledge (pp. 174 - 198)
- CORBÍ, J. (1989) "Pragmática universal y normatividad" en *Daimon*, Vol. 1, 1989 (pp. 39- 57)
- CORTINA, A. (1988) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*. Salamanca. Sígueme
- CORTINA, A. y CONILL, J. (eds.) (1999) "Karl-Otto Apel. Una ética del discurso o dialógica" en *Anthropos*. Vol. 183.
- CRARY, A. (ed.) (2000) *The New Wittgenstein*. Londres. Routledge
- CRARY, A. (2000) "Wittgenstein's Philosophy in relation to political thought" en Crary, A. (ed.) *The New Wittgenstein*. Londres. Routledge (pp. 118-141)

- CULLER, J. (1985) "Communicative Competence and Normative Force" en *New German Critique*, 35. Summer 1985 (pp. 133-144)
- DIAMOND, C. (2000a) "Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*" en Crary, A. (ed.) *The New Wittgenstein*. Londres. Routledge (pp. 147 - 171)
- DIAMOND, C. (2000b) "Does Bismarck have a beetle in his box? The private language argument in *Tractatus*" en Crary, A. (ed.) *The New Wittgenstein*. Londres. Routledge (pp. 262 - 287)
- DIAMOND, C. (2004) "Criss Cross Philosophy", en Ammereller y Fischer (eds.) *Wittgenstein at Work: method in the "Philosophical Investigations"*, Londres, Nueva York, Routledge (pp. 201-220)
- EAGLETON, T. (1982) "Wittgenstein's Friends" en *New Left Review*, 1/135, September-October 1982 (pp. 64-90)
- DUSSEL, E. y APEL, K. O. (2005) *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid. Trotta
- EGAN, D., REYNOLDS, S. y WENDLAND, A. J. (eds.) (2013) *Wittgenstein and Heidegger*. New York, Londres. Routledge
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1997) *Brujería, magia y oráculo entre los Azande*. Barcelona. Anagrama
- FICHTE, J. G. (1910) *Werke*, Band IV, Medicus, Leipzig.
- FINLAYSON, G. (1999) "Does Hegel's critique of Kant's moral theory apply to discourse ethics?" en Dews, P. *Habermas. A Critical Reader*. Oxford. Blackwell (pp. 29-52)
- FLEMING, M. (1995) "Women and the 'Public Use of Reason'" en Meehan, J. (ed.) *Feminist read Habermas*. Londres. Routledge (pp. 117-138)
- FRANKEN, F. (2011) "The Concept of Objective Certainty and the Conception of Dynamic Knowledge" en Jägger, Ch. y Löffler, W. (eds.) *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement. Papers of the 34<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*. Vol. XIX (pp. 74 – 76)
- FRASER, N. (1985) "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender" en *New German Critique*, 35, Special Issue on Jürgen Habermas. Spring - Summer, 1985 (pp. 97-131) (Reeditado en Meehan, (ed.) (1995) *Feminist read Habermas*. Londres. Routledge (pp. 21-56)
- FREEMAN, J. (1972) "The Tyranny of Structurelessness" en *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 17, 1972-73 (pp. 151-165)
- GADAMER (1991) *Verdad y método*. Vol. 1: Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca. Sígueme
- GAMERO CABRERA, I. G. (2010) "Richard Rorty, o la posibilidad de un etnocentrismo universal" en *HYBRIS. Revista de Filosofía*. Vol. 2, Primavera de 2010 (pp. 27-43)
- GAMERO CABRERA, I. G. (2013) "Convenciones sociales y sujetos silenciados. Una crítica a la situación ideal de habla en relación con la obra de Virginia Woolf" en *Clepsydra. Revista de estudios de género y teoría feminista*. Vol. 12 (2013) (pp. 43- 60)

- GAMERO CABRERA, I.G. (2013) "En los límites del sentido. El problema del argumento trascendental en la filosofía del primer Wittgenstein y Kant" en *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*. Serie 7. 2010/2013. Dossier 257: Ludwig Wittgenstein. Un pensador de la cultura occidental (pp. 14 -26)
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1990) "Wittgenstein y la idea de un lenguaje privado" en *Daimon*. Vol. 2 (pp. 87-98)
- GARVER, N. (1994) *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*. Chicago, Open Court Pub.
- GELLNER, E. (1962) *Palabras y cosas*. Madrid. Tecnos
- GELLNER, E. (2002) *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*. Madrid. Síntesis
- GIDDENS, A. (1982) *Labour and Interaction* en Thompson, J. y Held, D. (eds.) *Habermas. Critical Debates*. London. Macmillan (pp.149-161)
- GILLIGAN, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge. Harvard University Press, cop.
- GLOCK, J. H. (2000) "Forms of Life: Back to Basics" en Neumer, K. (ed.) *Wittgenstein Studien 1: Das Verstehen des Anderen* Frankfurt am Main, Peter Lang (pp. 63-84)
- GODELIER, M. (1971) *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris. François Maspero
- GÓMEZ IBÁÑEZ, V. (1995) "«Mundo administrado» o «Colonización del mundo de la vida». La depotenciación de la Teoría crítica de la sociedad en J. Habermas", en *Daimon*, Vol. 10, 1995 (pp.103-113)
- GONZÁLEZ CASTÁN, O. (2013), "The Nest Structure of our Belief System and its Consequences" en *Wittgenstein Studien*, 4, de Gruyter (pp. 65-94)
- HACKER, P. M. S. (1986) *Insight and Illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein (Revised edition)* Oxford. Oxford University Press
- HACKER, P. M. S. (1999) "¿Son los argumentos trascendentales una versión del verificacionismo?" en Cabrera, I. (ed.) *Argumentos trascendentales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 115-134)
- HACKER, P. M. S. (2000) "Was he Trying to Whistle it" en Crary, A. (ed.) *The New Wittgenstein*. Londres. Routledge (pp. 353-382)
- HACKER, P. M. S. (2011) "El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein" en Padilla, J. (ed.) *Antropología de Wittgenstein*. Madrid Plaza y Valdés (pp. 17-40)
- HARRIS, R. (1989) "Atemporal Necessities of Thought; or, How Not to Bury Philosophy by History" en Schaper, E. y Vossenkuhl, W. (eds.) *Reading Kant: new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*. Oxford. Blackwell.
- HEGEL, G. W. F. (1979) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Madrid. Aguilar

- HEGEL, G. W. F. (1990) *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid. Tecnos
- HEIDEGGER, M. (2003) *Ser y tiempo*. Madrid. Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2006) *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza Editorial
- HESSE, M. (1982) "Science and Objectivity" en Thompson, J. y Held, D. (eds.) *Habermas. Critical Debates*. London. Macmillan (pp. 98 – 115)
- HEYES, C. J. (ed.) (2003) *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*. Cornell. Cornell University Press
- HINTIKKA, J. (1989) "The Paradox of Transcendental Knowledge" in *An Intimate Relation*. Boston Studies in the Philosophy of Science Vol. 116 (pp. 243-257)
- HINTIKKA, J. (1999) "La paradoja del conocimiento trascendental" en Cabrera, I. (ed.) *Argumentos trascendentales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 283-300)
- HÖFFE, C. (1987) *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main. Suhrkamp
- HORKHEIMER, M. (1933) "Materialismus und Moral" en *Zeitschrift für Sozialforschung*. Vol. 2, 1933 (pp. 161-195)
- HORKHEIMER, M. (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona. Paidós
- HOW, A. (1995) *The Habermas – Gadamer Debate and the nature of the social*. Michigan. Avebury
- HUNTER, J. F. M. (1968) "'Forms of Life' in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*" en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, n. 4, octubre de 1968 (pp. 233-243)
- HUSSERL, E. (1990) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Crítica
- JACORZYNSKI, W. (2008) *En la ciudad de la locura: Aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*. México, D.F. CIESAS
- JIMÉNEZ PERONA, A. (1992) "Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad" en Amorós, C (ed.) *Actas del Seminario permanente "Feminismo e Ilustración"*. Madrid. Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM (pp. 235-244)
- JIMÉNEZ PERONA, A. (1993) *Entre el liberalismo y la socialdemocracia: Popper y la "sociedad abierta"*. Barcelona. Anthropos
- JIMÉNEZ PERONA, A. (2000) "Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas" en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 2 (pp. 253-275)
- JIMÉNEZ PERONA, A. (2010) "Reflections of Language-Games, Madness and Commensurability" en *Wittgenstein Studien*, 1, de Gruyter (pp. 243-260)
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (1995) *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*. Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid

- KAHANE, G., KANTERIAN, E. y KUUSELA, O. (eds.) (2007) *Wittgenstein and his Interpreters*. Oxford. Blackwell
- KITCHER, P. (1999) "Echando otra ojeada a la epistemología de Kant: escepticismo, aprioridad y psicologismo" en Cabrera, I. (ed.) *Argumentos trascendentales*. México. Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 425-470)
- KOHLBERG, L. (1971) "From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development", en Mischel, T. (ed.) *Cognitive Development and Epistemology*. New York. Academic Press (pp. 151-235)
- KRIPKE, S. (1985) *Wittgenstein on rules and private language. An elementary exposition*. Oxford. Basil Blackwell.
- KUUSELA, O. (2005) "From Metaphysics and Philosophical Theses to Grammar: Wittgenstein's Turn" en *Philosophical Investigations*, Vol. 28 (2005) (pp. 95-133)
- KUUSELA, O. (2008) *The Struggle against Dogmatism*. Massachusetts. Harvard University Press
- LAFONT, C. (1993) *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid. Visor
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955) *Tristes Tropiques*. Paris, Plon
- LUKES, S. (1982) "Of God and Demons: Habermas and Practical Reason" en Thompson, J. y Held, D. (eds) *Habermas. Critical Debates*. London. Macmillan (pp. 134-148)
- LYOTARD, J. F. (1989) *La condición postmoderna*. Madrid. Cátedra
- MAC INTYRE, A. (1981) *After virtue: A study in moral theory*. Londres, Duckworth
- MAJETSCHAK, S. (2010) "Forms and Patterns of Life: A Reassessment of a So-Called 'Basic Concept' in the Late Philosophy of Wittgenstein" en Marques A. y Venturinha, N. (eds.) *Wittgenstein on Forms of Life and the Nature of Experience*. Berna. Peter Lang (pp.75-96)
- MARX, K. (1963) "Economic and philosophical manuscripts" en T. Bottomore (ed.) *Early Writings*, London. Watts.
- MCCARTHY, T. (1982) "Rationality and Relativism: Habermas' «Overcoming» of Hermeneutics" en Thompson, J. y Held, D. (eds) *Habermas. Critical Debates* London. Macmillan.
- MCCARTHY, T. (1991) *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Massachusetts. MIT Press
- MCCARTHY, T. (1995) *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid. Tecnos
- MEDINA, J. (2003) "Wittgenstein's Social Naturalism: The Idea of *Second Nature* after the *Philosophical Investigations*" en Moyal- Sharrock, D. (ed.) *The "Third" Wittgenstein: the post- "Investigations" works*. Aldershot, Hants, England; Burlington. Ashgate (pp.79-92)
- MEDINA, J. (2010) "Wittgenstein as a Rebel: Dissidence and Contestation in Discursive Practices" in *International Journal of Philosophical Studies*, 18: 1, (pp. 1- 29)

- MEDINA, J. (2013) *The Epistemology of Resistance*. New York. Oxford University Press
- MENDELSON, J. (1979) "The Habermas-Gadamer Debate" en *New German Critique*, 18, otoño de 1979 (pp. 44-73)
- MENDIETA, E. y VANANTWERPEN, J. (eds.) (2011) *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid. Trotta
- MISCHEL, T. (ed.) (1971) *Cognitive Development and Psychology*. New York. Academic Press
- MONK, R. (1991) *Wittgenstein. The Duty of Genius*. Londres. Vintage. Random Books
- MOORE, A. W. (2007) "Wittgenstein and Transcendental Idealism" en Kahane, G., Kanterian, E. y Kuusela, O. (eds.) *Wittgenstein and his Interpreters*. Oxford. Blackwell (pp.174-199)
- MOORE, G. E. (1970) "A Defence of Common Sense" en *Philosophical Papers*. London. George Allen and Unwin; New York: Humanities Press
- MOORE, G. E. (1972) *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Taurus,
- MOUFFE, C. (2000) *The Democratic Paradox*, New York, London. Verso
- MOYA, E. (2003) "Trascendental" en Muñoz, J. (et al.) *Diccionario Espasa de Filosofía*. Madrid. Espasa
- MOYAL-SHARROCK, D. (ed.) (2003) *The "Third" Wittgenstein: the post-"Investigations" works*. Aldershot, Hants, England; Burlington. Ashgate,
- MUGUERZA, J. (1987) "Habermas en el «Reino de los Fines» (Variaciones sobre un tema kantiano)" en *Diánoia*, vol. 33, no. 33
- MUGERZA, J. (1990) *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)* México, Madrid, Fondo de Cultura Económica
- MUÑOZ, J. (2002) *Figuras del desasosiego moderno*. Madrid. Antonio Machado Libros
- NEEDHAM, R. (1972) *Belief, Language, and Experience*. Oxford, Basil Blackwell
- NIQUET, M. (1991) *Tranzendentale Argumente: Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranzendentalisierung* (Frankfurt am Main, Suhrkamp)
- NYÍRI, J. C. (1981) "Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism" en McGuiness, B. (ed.) *Wittgenstein and his Time*. Chicago. University of Chicago Press (pp. 44-68)
- O'CONNOR, P. (2002) *Opression and Responsibility. A Wittgensteinian Approach to Social Practices and Moral Theory*. Pennsylvania. Pennsylvania State University.
- PARDO, J. L. (2004) *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg
- PEIRCE, C. (1974) *Minute Logic* (intended as Chapter 3 of the projected *Minute Logic*, MS dated January–February 1902, CP 4.227-4.323) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, Ch. y Weiss, P. (eds.) Cambridge, Massachusetts. The Belknap Press of Harvard University Press.



- PESSOA, F. (2009) *Libro del desasosiego: compuesto por Bernardo Soares, ayudante de tenedor de libros en la ciudad de Lisboa*. Barcelona, Acantilado
- PETERS, R. S. (1971) "Moral Development: A Plea for Pluralism" en Mischel, T. (ed.) *Cognitive Development and Epistemology*. New York. Academic Press (pp. 237-267)
- PEUKERT, H. (1986) *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*. Cambridge. MIT Press
- PICHLER, A. (2004) *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*. Amsterdam, Rodopi
- PITKIN, H. F. (1972) *Wittgenstein and justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley. University of California Press
- PLEASANTS, N. (1999) *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory: A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*. Londres, New York. Routledge
- POLE, D. (1963) *The later philosophy of Wittgenstein: A short introduction with an epilogue on John Wisdom*. London. University of London
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (1992) *Crítica de la razón ucrónica: estudios en torno a las aporías morales de Kant*. Madrid, Tecnos
- RORTY, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge. Cambridge University Press
- RORTY, R. (1993a) "Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language" en *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge. Cambridge University Press (pp. 337-355)
- RORTY, R. (1993b) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona. Paidós
- RORTY, R. (1996) *Escritos filosóficos 1: Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós. Barcelona
- RORTY, R. (2000) *El pragmatismo, una versión*. Ariel. Barcelona
- RORTY, R. y HABERMAS, J. (2007) *Sobre la verdad: ¿Validez universal o justificación?* Amorrortu, Buenos Aires
- SAARI, H. (2005) "Wittgenstein on understanding other cultures" en *Grazer Philosophische Studien* Vol. 68 (1) (pp. 139-161)
- SACKS, M (1997) "Transcendental Constraints and Transcendental Features" en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 5 (2) (pp. 164-186)
- SCHEMAN, N. (1996) "Forms of life: Mapping the rough ground" en Sluga, H. y Stern, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge. Cambridge University Press (pp. 383-410)
- SCHMID, M. (1982) "Habermas' Theory of Social Evolution" en Thompson, J. y Held, D. (eds.) *Habermas. Critical Debates*. London. Macmillan (pp. 162 – 180)
- SCHNÄDELBACH, H. (1991) "The Transformation of Critical Theory" en Honneth, A. y Joas, J. *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's "Theory of Communicative Action"*. Cambridge, Polity Press (pp. 7- 22)

- SCHULTE, J. "Wittgenstein and Conservatism" en Stuart Shanker (ed.) *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, Vol. 4, Australia, Croon Helm, Ltd. (pp. 60-69)
- SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, Th. (1973) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires. Amorrortu
- SEARLE, J. R. (1979) "A Taxonomy of Illocutionary Acts" en *Expression and Meaning*. Cambridge, Cambridge University Press
- SEVILLA, S. (1989) "La transformación materialista de la filosofía trascendental", en *Daimon* Vol. 1 (pp. 159-175)
- SLUGA, H. (2011) *Wittgenstein*, Malden. Wiley-Blackwell
- SMILG, N. (2004) *Apel vs Habermas. Elementos para un debate*. Granada. Comares
- STENIUS, E. (1964) *Wittgenstein's 'Tractatus'. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. London. Blackwell
- STERN, R. (2000) *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*. Oxford, Clarendon Press
- STRAWSON, P. (1975) *Los límites del sentido: ensayo sobre la "Crítica de la razón pura" de Kant*. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente
- STRAWSON, P. (1989) *Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid. Taurus
- STRAWSON, P. (2003) *Escepticismo y naturalismo: Algunas variedades*. Madrid, Mínimo Tránsito. Antonio Machado Libros
- STROUD, B. (1968) "Transcendental Arguments" en *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 9 (pp. 241-256)
- SZELTNER, S. A. (2012) "Notes on Wittgenstein's Notion of Grammar and Moyal-Sharrock's Third Wittgenstein" en Weiss, M. y Greif, H. (eds.) *Ethics – Society – Politics. Papers of the 35<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*. Vol. XX. Kichberg am Wechsel. The Austrian Ludwig Wittgenstein Society (pp. 325-327)
- THOMPSON, J. (1982) "Universal Pragmatics" en Thompson, J. y Held, D. (eds.) *Habermas. Critical Debates*. London. Macmillan (pp. 116 – 133)
- TIEDEMAN, R. (1975) "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus" en Bulthaup, P. (ed.) *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*. Suhrkamp Frankfurt (pp. 77-121)
- TULLY, J. (1989) "Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection" en *Political Theory*, Vol. 17, No. 2 (Mayo de 1989) (pp. 172-204)
- USCHANOV, P. (2000) "Ernest Gellner's Criticisms of Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy" en Kitching G, y Pleasants, N. (eds.) *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, London, Routledge (pp. 23 - 45)

- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2009) *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2012) "Un *outsider* en un mundo de *insiders*. El ingreso de Jacobo Muñoz en la sección filosófica de la Complutense", intervención en el Homenaje a Jacobo Muñoz que tuvo lugar en mayo de 2012, en la Facultad de Filosofía (UCM). (En prensa, próxima publicación en Biblioteca Nueva)
- VELASCO, J. C. (2013) *Habermas: El uso público de la razón*. Madrid. Alianza Editorial
- VILLARMEA, S. (2008) "Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en Sobre la Certeza y en el Tractatus" en Fernández Moreno, L. (ed.) *Para leer a Wittgenstein: Lenguaje y pensamiento*. Madrid, Biblioteca Nueva (pp. 133-154)
- WAGNER, A. (2011) "Historia y racionalidad. Filosofía de la historia ante los retos del pluralismo y del relativismo cultural" en *Azafea. Revista de Filosofía*, nº 13 (pp. 131-150)
- WAGNER, A. (2013) "¿Pluralismo sin relativismo? Rasgos de una racionalidad transcultural", manuscrito inédito presentado en la sesión del seminario del proyecto de investigación *Normatividad y Praxis*, que tuvo lugar el 20 de noviembre de 2013 en la Facultad de Filosofía UCM.
- WALZER, R. (1996) *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid. Alianza
- WARE, B. "Seeing the Everyday Otherwise: Vision, Ethics and Utopia in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*" Conferencia impartida en la Universidad de Bergen, el 14 de julio de 2013, en el congreso: *Wittgenstein and the Creativity of Language*. (Trabajo en proceso, de próxima publicación en *Critical Quarterly*)
- WELLMER, A. (1990) "Practical Philosophy and the Theory of Society. On the Problem of the Normative Foundation of a Critical Social Science" en Benhabib y Dallmayr (eds.) *The Communicative Ethics Controversy (Studies in Contemporary German Social Thought)* Cambridge, MIT Press
- WELLMER, A. (1996) *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid. Cátedra
- WILLIAMS, M. (1999) *Wittgenstein, Mind and Meaning: Toward a Social Conception of Mind*. London and New York, Routledge
- WINCH, P. (1994) *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona. Paidós
- WOOD, A. (1985) "Habermas' Defense of Rationalism" en *New German Critique*, Vol. 35, Summer 1985 (pp. 145 -164)

### III. PÁGINAS WEB CONSULTADAS

[Última fecha de consulta: 2 de abril de 2014]

- FUND FOR PEACE (2013) *The Failed States Index Ranking 2013*  
<http://ffp.statesindex.org/rankings>
- HABERMAS, J. (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso* (traducción inédita de Manuel Jiménez Redondo) <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm>
- HABERMAS, J. (2003) "No creo que esté justificada la secesión del País Vasco", *El País*, 23 de octubre de 2003 [http://elpais.com/diario/2003/10/23/cultura/1066860005\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2003/10/23/cultura/1066860005_850215.html)
- HABERMAS, J. (2012) "Por un cambio de rumbo en la política europea", *El País* el 10 de agosto de 2012  
[http://internacional.elpais.com/internacional/2012/08/10/actualidad/1344624171\\_292393.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/08/10/actualidad/1344624171_292393.html)
- REGUERA, I. (2002) "Teoría comunicativa y ciencia-ficción" en *Babelia* (*El País*), 7 de septiembre de 2002 [http://elpais.com/diario/2002/09/07/babelia/1031354228\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2002/09/07/babelia/1031354228_850215.html)
- WORLD DATABANK (2014) "Poverty and Inequality Database 2011"  
<http://databank.worldbank.org/data/views/variableSelection/selectvariables.aspx?source=poverty-and-inequality-database>



## ANEXO

### FRAGMENTOS DE *NACHLASS* Y *YELLOW NOTEBOOK* CITADOS EN LA TESIS

#### FRAGMENTO 1 - Capítulo 4, cita inicial (página 115)

"The answers which philosophy gives to our questions [...] must be independent of the experimental findings of science. Science builds a house with bricks, which once laid, are not touched again. Philosophy tidies a room and so has to handle things many times"

(*The yellow notebook, Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-32*,  
Lección B VIII, Spring 1931, p. 42).

#### FRAGMENTO 2 - Capítulo 11, epígrafe 11.3.2 (página 277)

„Denken wir an die Verneinung als an eine Umkehrung Wird uns die Verneinung als Umkehrung erklärt, dann ist erscheint uns der Satz  $\sim(\sim p) = p$  unvermeidlich"

(*Grosses Notizbuch Sog. C3*,  
MS147, 4v, 1 de febrero de 1934)

#### FRAGMENTO 3 - Capítulo 15, cita inicial (página 395)

„Kein transcendentales Geschwätz, wenn alles so klar ist wie eine Watschen"

(Brief nach Engelmann, 16 Jänner 1918)

#### FRAGMENTO 4a – Coda (página 433, nota 608)

„Die Regeln dürfen einander nicht widersprechen", das ist wie: „die Negation darf nicht verdoppelt eine Negation ergeben". Es liegt nämlich in der Grammatik des Negation ergeben". Es liegt nämlich in der Grammatik des Wortes „Regel" daß „ $p \wedge \sim p$ " (wenn „ $p$ " eine Regel ist) keine Regel ist. Daß „ $p \vee \sim p$ " keine Regel ist (wenn „ $p$ " eine Regel ist). Das heißt, man könnte also auch sagen: die Regeln können dürfen einander widersprechen, wenn andre Regeln für das Wort für den Gebrauch des Wortes

„Regel" gelten — wenn das Wort „Regel" eine andere Bedeutung hat.

Wir können eben auch hier nicht begründen (außer (etwa) biologisch oder historisch) und sondern (können) nur beschreiben, wie das Wort „Regel" gebraucht wird, sondern nur die Übereinstimmung oder und den Gegensatz der Regeln für gewisse Wörter konstatieren, also sagen, daß diese Worte mit diesen Regeln gebraucht werden.

(MS 112, 4r, 5 de octubre de 1931)

#### FRAGMENTO 4b – Coda (página 433, nota 608)

„Die Regeln dürfen einander nicht widersprechen“, das ist wie: „die Negation darf nicht verdoppelt eine Negation ergeben“. Es liegt nämlich in der Grammatik des Wortes „Regel“, daß „ $p \wedge \sim p$ “ (wenn „ $p$ “ eine Regel ist) keine Regel ist. ...daß „

$p \vee p$ “ keine Regel ist (wenn „ $p$ “ eine Regel ist).

Das heißt, man könnte also auch sagen: die Regeln können dürfen einander widersprechen, wenn andre Regeln für das Wort für den Gebrauch des Wortes „Regel“ gelten — wenn das Wort „Regel“ eine andere Bedeutung hat.

Wir können eben auch hier nicht begründen (außer (etwa) biologisch oder historisch) und (können)sondern nur beschreiben, wie das Wort „Regel“ gebraucht wird

(TS 213, 547-548, 1 de enero de 1932)

#### FRAGMENTO 5 – Coda (página 434, nota 611)

„Methodologie“ kann man *zweierlei* nennen: Eine Beschreibung dessen, was man, z.B., „messen“ nennt, der Tätigkeiten, die man, z.B., „Messen“ nennt, einen Zweig der menschlichen Naturgeschichte, der uns die Begriffe des Messens, der Genauigkeit, etc. in ihren Varianten verständlich machen wird; oder aber einen Zweig der angewandten Physik, die Lehre davon, wie man am besten (genauesten, bequemsten,) das und das unter den und den Umständen mißt.

(MS135, 129, 1 de agosto de 1947)

#### FRAGMENTO 6 - Coda (página 438)

##### ***Methode in der Philosophie. Möglichkeit des ruhigen Fortschreitens.***

Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, mit dem Philosophieren aufzuhören, wann ich will.

Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht ist wird, die *sie selbst* in Frage stellen.

Sondern es wird jetzt an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen kann abgebrochen werden. Richtiger hieße es aber: Es werden Probleme gelöst (Beunruhigungen Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.

Die Unruhe in der Philosophie kommt daher, daß die Philosophen die Philosophie falsch ansehen, falsch sehen, nämlich gleichsam in (unendliche) Längsstreifen zerlegt, statt in (endliche) Querstreifen. Diese Umstellung der Auffassung macht die *größte* Schwierigkeit. Sie wollen also gleichsam den unendlichen Streifen erfassen, und klagen, daß es dies nicht Stück für Stück möglich ist. Freilich nicht, wenn man unter einem Stück einen endlosen Längsstreifen versteht. Wohl aber, wenn man einen Querstreifen als Stück ganzes, definitives Stück sieht. — Aber dann kommen wir ja mit unserer Arbeit nie zu Ende! Freilich Gewiß nicht, denn sie hat ja keins.

(TS 213, 431; BT §92, 1 de enero de 1932)

## FRAGMENTO 7 - Coda (página 439)

Frage Dich, wenn Du versucht bist, allgemeine metaphysische Aussagen zu machen (immer): An welche Fälle denke ich denn eigentlich? — Was für ein Fall, welche Vorstellung, schwebt mir denn da vor?

Dieser Frage widersetzt sich nun etwas in uns, denn wir scheinen damit das Ideal zu gefährden, während: Während wir doch nichts es doch nur tun als es an den Ort zu stellen wohin es gehört. Denn es soll das Bild sein womit wir die Wirklichkeit vergleichen, mit dessen Hilfe dessen wodurch wir darstellen, wie sie ist; nicht wie es sich verhält. Nicht, ein Bild wonach wir die Wirklichkeit umfälschen.

Wir werden daher immer wieder fragen: „Woher nimmt sich, dieses Bild?!“ dem wir eine so allgemeine Anwendbarkeit Bedeutung vindizieren wollen. Die „sublime Auffassung“ zwingt mich von dem konkreten Fall wegzugehen, da, was ich sage, ja auf ihn nicht paßt. Ich begeben mich nun in eine ätherische Region, rede vom *eigentlichen* Zeichen, von Regeln die es geben muß. (obwohl ich nicht sagen kann wo und wie) - und gerate 'aufs Glatteis'.

(MS 183, 163-164 8 de febrero de 1937)

## FRAGMENTO 8 – Coda (página 445)

### Philosophie. Die Klärung des Sprachgebrauches. Fallen der Sprache

„Die Menschen sind tief in den philosophischen d.i. grammatischen Konfusionen eingebettet. Und, sie daraus zu befreien, setzt voraus, daß man sie aus den ungeheuer mannigfachen Verbindungen herausreißt, in denen sie gefangen sind. Man muß sozusagen ihre ganze Sprache umgruppieren. — Aber diese Sprache ist ja so entstanden geworden, weil Menschen die Neigung hatten — und haben — so zu denken. Darum geht das Herausreißen nur bei denen, die in einer instinktiven Auflehnung gegen die Unbefriedigung mit der Sprache leben. Nicht bei denen, die ihrem ganzen Instinkt nach in der Herde leben, die diese Sprache als ihren eigentlichen Ausdruck geschaffen hat“

(TS213, 423, BT §90, 1 de enero de 1932)